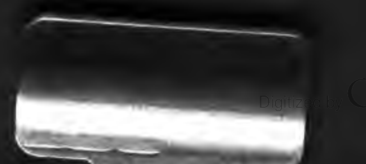






Geschichte
der
neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Jubiläumsausgabe.

Zehnter Band.

Francis Bacon und seine Schule.

Dritte Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1904.

Francis Bacon

und

seine Schule.

Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie.

Von

Kuno Fischer.

Dritte Auflage.



Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1904.

Vorrede.

Die Gefälligkeit der Verlagshandlung F. A. Brockhaus, als welche das vorliegende Werk in seinen beiden ersten Auflagen (1856, 1875) herausgegeben hat, insbesondere die hilfreichen Vermittlungen meines verehrten Freundes, des Dr. Eduard Brockhaus, haben mich in den dankenswerthen Stand versetzt, das genannte Werk in meine Geschichte der neuern Philosophie nunmehr aufzunehmen und hier in dieser gegenwärtigen dritten Auflage erscheinen zu lassen.

Dieses Werk zählt neun Bände. Das Thema der beiden ersten ist Descartes und seine Schule, das des dritten Leibniz und seine Schule, das aller folgenden Kant und seine Schule.

Und zwar enthält der vierte und fünfte Band Kants Leben, Werke und Lehre, der sechste Band Joh. G. Fichte, der siebente F. W. J. Schelling, der achte (Doppelband) G. W. F. Hegel, der neunte Band Schopenhauers Leben und Lehre.

Die Denkrichtung der genannten Philosophen und Schulen ist von Grund aus rationalistisch; ihr steht eine andere Denkrichtung gegenüber und entgegen, welche man gewöhnlich die realistische, besser und richtiger die empiristische nennt; sie ist in England begründet und entwickelt worden. Ich nenne diese Begründung und Entwicklung Bacon und seine Schule, diese ist in Hobbes, Locke, Berkeley und David Hume als ihren Hauptrepräsentanten gegliedert und vollendet.

Aus David Hume geht das Problem Kants hervor, wie ich das in meinem Werke ausführlich dargethan habe.

Darum heißt der Titel des vorliegenden Werkes: „Bacon und seine Schule" und zählt nunmehr als der zehnte Band meiner Geschichte der neuern Philosophie.

Heidelberg, im November 1903.

Kuno Fischer.



Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Bacons Leben.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Zweites Buch.

Bacons Lehre.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Vierzehntes Capitel.

Fünfzehntes Capitel.

Sechszehntes Capitel.

Siebzehntes Capitel.

Achtzehntes Capitel.

Neunzehntes Capitel.

Zwanzigstes Capitel.

Einundzwanzigstes Capitel.

Zweiundzwanzigstes Capitel.

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Vierundzwanzigstes Capitel.

Fünfundzwanzigstes Capitel.

Sechsundzwanzigstes Capitel.

Siebenundzwanzigstes Capitel.

Drittes Buch.

Bacons Nachfolger.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Vierzehntes Capitel.

Seite

Fünfzehntes Capitel.

Schluß.

Erstes Buch.

Bacons Leben.

Erstes Capitel.

Bacons geschichtliche Vorbedingungen.

„Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit": dieses baconische Wort gilt von jedem philosophischen System, welches die Geister ergriffen, bewegt und der denkenden Weltanschauung eine geordnete und herrschende Form gegeben hat. Aber nicht jeder Philosoph ist sich dieser Abhängigkeit so deutlich bewußt gewesen als Bacon, nicht jede Philosophie trägt diesen ihren zeitgemäßen Charakter so ausgesprochen und offen an der Stirn als die seinige. Sobald wir ihn hören, sind wir belehrt, aus welchen Bedingungen des Zeitalters er seine Aufgabe schöpft, auf welcher Höhe der Zeit seine Philosophie entspringt, welches Ziel sie sich setzt, und in welcher herrschenden Zeitrichtung sie ihren Lauf nimmt.

Wie diese Aufgabe in dem geschichtlichen Gange der Dinge allmählich heranreift, soll in der Kürze, welche die Einleitung fordert, gezeigt werden. Die Entwicklungsgeschichte der Scholastik und deren Auflösung, der Bruch mit der mittelalterlichen Philosophie und der Uebergang zu einer neuen Weltbildung, die Begründung der letzteren durch das Zusammenwirken reformatorischer Kräfte auf allen Gebieten des geistigen Lebens: das sind die Bedingungen, die das Zeitalter Bacons hinter sich hat, und deren nothwendige und zeitgemäße Frucht eben die Aufgabe ist, welche er ergreift. Wenn man die letztere, die so einfach zu sein und dem menschlichen Geiste so nahe zu liegen scheint, daß er sie mit dem ersten Griff in der Hand hat, als ein geschichtliches Product betrachtet, als solches durchdenkt und in ihre Factoren auflöst, so wird man finden, daß in der christlichen Cultur der abendländischen Welt eine lange Reihe von Entwicklungsstufen zurückgelegt sein wollten, bevor die Philo-

sophie mit völliger Klarheit den Standpunkt einnehmen konnte, von dem aus Bacon frühzeitig seine höchste Lebensaufgabe sah. Er wurzelt in dem Zeitalter der Elisabeth, welches sich auf die Reformation gründet, die selbst auf dem Wege der Renaissance von dem Mittelalter herkommt. Daher sind die Scholastik, die Renaissance, die Reformation die geschichtlichen Vorbedingungen Bacons, dessen geschichtliches Lebenselement selbst das Zeitalter der Elisabeth ist.

In dem Entwicklungsgange der Scholastik giebt es kaum eine Forderung, die nicht in England erfüllt worden wäre, kaum einen wichtigen, zur Fortbewegung der scholastischen Aufgaben nothwendigen Posten, der nicht hier die bahnbrechende Kraft oder den günstigen Boden gefunden. Um auf der großen geschichtlichen Heerstraße zu Bacon zu gelangen, kann man durch die ganze mittelalterliche Welt fast ohne Absprung seinen Weg durch England nehmen.

Ich werde diesen langen Weg jetzt nicht an dem Leitfaden der Geschichte durchmessen, sondern aus dem Zeitpunkte Bacons darauf zurückblicken und aus seiner Aufgabe selbst, indem ich sie in ihre Elemente auflöse, die geschichtlichen Voraussetzungen erkennen, welche ihr von der scholastischen Seite her gestellt waren.

I. Die Scholastik in England.

1. Wilhelm Occam.

Es giebt einen Punkt, in welchem die mittelalterliche und neuere Philosophie, die scholastische und baconische, sich unmittelbar berühren, wie es einen anderen giebt, worin beide einander völlig widerstreiten. Ich werde zuerst den Berührungspunkt hervorheben, in welchem die baconische Lehre wie das einfache, nothwendige und nächste Ergebniß der scholastischen erscheint.

Denn die Scholastik mußte von sich aus und in dem folgerichtigen Gange ihres eigenen Geistes zu der Einsicht kommen, daß es eine menschliche oder natürliche Erkenntniß der Glaubenswahrheiten nicht gebe, daß alle menschliche Erkenntniß durch Begriffe stattfinde, die selbst nicht real, sondern bloß mental, nicht Dinge, sondern bloß Zeichen oder „Termini" für die Dinge, daß die Universalien nicht real, also die Realien nicht universell, sondern individuell seien, daß sich demnach der menschlichen Erkenntniß keine andern Objecte bieten als die einzelnen Dinge, die sinnlichen Erscheinungen in und

außer uns, daher die Erkenntniß selbst nur bestehen könne in der Wahrnehmung und Erfahrung. Die Scholastik mündet in den Satz: «universalia sunt nomina»; sie gestaltet sich zur nominalistischen Denkweise, die das menschliche Wissen vom Glauben trennt, auf die weltlichen Dinge hinweist, auf das Gebiet und den Weg der Erfahrung. In Ansehung der theologischen Erkenntniß ist diese Scholastik schon verneinend und skeptisch, in Ansehung der philosophischen ist sie schon empiristisch, sie ist beides von Grund aus.

Diese nominalistische oder terministische Richtung bildet die letzte Entwicklungsform der Scholastik: das Zeitalter, in dem sie zur entscheidenden Geltung kommt, ist das vierzehnte Jahrhundert, der Mann, der sie siegreich eingeführt und gewaltig gemacht hat, ist der Engländer Wilhelm Occam.

2. Duns Scotus.

Der Nominalismus ist davon durchdrungen, daß Glaube und Wissen getrennt werden müssen, und beweist die Nothwendigkeit dieser Trennung aus der Natur unserer Begriffe. Die Trennung ist doppelseitig. Sie ist die Freilassung der Philosophie aus der Botmäßigkeit des Glaubens und damit der erste nothwendige Schritt zu deren Erneuerung: in diesem Sinne wird die Trennung angenommen und vollzogen von seiten der Philosophie. Dagegen wird von der theologischen Seite alles Gewicht gelegt in die Befreiung des Glaubens von den Bedingungen der menschlichen Erkenntniß, von dem Joch der logischen Beweise. Die Philosophie möge sich verweltlichen, der Glaube will sich entweltlichen, die Kirche soll es. Ihm gilt das Reich der göttlichen Dinge, zu welchem die Kirche gehört, als die höchste und absolute Wirklichkeit, vollkommen übersinnlich und übernatürlich, nicht anders als gläubig erfaßbar. Hier läuft die Grenzlinie. Diesseits das menschliche Wissen mit seinem auf die sinnlichen und natürlichen Dinge beschränkten Gesichtskreis, jenseits die unerforschliche Welt des Glaubens und der Offenbarung.

In diesem theologischen Geist der entschiedensten Glaubensbejahung, in diesem kirchlichen Eifer für die Unabhängigkeit, Unbedingtheit und Reinheit des Glaubens erklärt und begründet die Scholastik die Abtrennung desselben von der Philosophie. Wären die Glaubenswahrheiten erkennbar und demonstrabel, so wäre in den göttlichen Dingen eine jeder Willkür entrückte Nothwendigkeit, alles Auchanders-

seinkönnen wäre aufgehoben, der göttliche Wille handelte nicht frei, nicht unbedingt oder indeterminirt, es gäbe dann keine unbeschränkte grundlose Willkür Gottes, welche nach der Richtschnur augustinischer Denkweise der christliche Glaube fordert. Die grundlose Willkür Gottes und überhaupt die Willensfreiheit gesetzt: so folgt die Unbegreiflichkeit der göttlichen Dinge, die Unerkennbarkeit und Uebernatürlichkeit aller Glaubensobjecte, also die Nothwendigkeit der Trennung zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, das Unvermögen einer Erkenntniß des wahrhaft Wirklichen aus menschlichen Begriffen, die Unwirklichkeit und bloß terministische Geltung der letztern, mit einem Wort die nominalistische Denkweise. Es ist der scholastische Indeterminismus, der dem Nominalismus vorausgeht und Bahn bricht. Einer der scharfsinnigsten Köpfe des gesammten theologischen Mittelalters, der sich den Namen des «Doctor subtilis» mit Recht verdient hat, legt in den Indeterminismus den Schwerpunkt der Scholastik: der Lehrer Occams, der britische Franciscanermönch Duns Scotus. Er steht auf dem Uebergange vom XIII. ins XIV. Jahrhundert und bildet den Endpunkt des aristotelischen Realismus, der die herrschende Geistesrichtung des dreizehnten Jahrhunderts ausmacht.

3. Alexander von Hales.

Das indeterministische System widerstreitet dem deterministischen und setzt daher das letztere voraus. Hier ist der bewegende Grund des Gegensatzes zwischen Duns Scotus und Thomas Aquinas. In dem thomistischen System gipfelt die kirchliche Scholastik, die im hierarchischen Glaubensinteresse auch die logische Festigkeit des kirchlichen Lehrgebäudes, zu diesem Zwecke die Vereinigung von Glauben und Wissen, darum die Herrschaft der dogmatischen Theologie, den Dienst der Philosophie fordert. Wie die Kirche jenes Zeitalters die Welt nicht ausschließt, sondern beherrschen, sich unterordnen und einverleiben will, so soll dieses Verhältniß sich auch in dem theologisch-philosophischen Zeitbewußtsein abspiegeln. Die göttlichen und natürlichen Dinge wollen als eine Ordnung, als ein Ganzes gefaßt, das Reich der Gnade und das der Natur dergestalt miteinander verbunden werden, daß die Natur als die Vorstufe der Gnade, die natürlichen Ordnungen als die Anlage gleichsam zu den sacramentalen, diese letztern als Ziel und Vollendung jener erscheinen. Wozu die Menschheit von Natur angelegt und bestimmt ist, das entfaltet und erfüllt sich als Kirche: dies

ist der Grundgedanke, der im Einverständniß mit der Idee der mittelalterlichen, römisch-katholischen Weltordnung das thomistische System trägt und durchdringt. Daher muß dieses System die Ordnungen des natürlichen, menschlichen, bürgerlichen und kirchlichen Lebens als durchgängig bestimmt ansehen und die ganze Welt als ein Stufenreich, das nach göttlicher festgeordneter Willensrichtschnur durch Natur und Staat emporsteigt zur Kirche.

Zur Ausbildung dieses theologischen Determinismus, dieses scholastischen Natursystems ist, wie man sieht, der Begriff der Entwicklung durchaus nothwendig, wie denselben die aristotelische Philosophie vorbildlich gemacht, in ihrer Metaphysik begründet und in den verschiedenen Zweigen der Erkenntniß durchgeführt hatte. So ist die Scholastik von einer Aufgabe erfüllt, die an der Hand und gleichsam in der Schule des Aristoteles gelöst sein will, mit Hülfe einer weit umfassendern Kenntniß seines Systems, als das frühere Mittelalter gehabt. Die Vermittler sind die arabischen Philosophen. Von hier aus nimmt das dreizehnte Jahrhundert die Richtung des aristotelischen Realismus, dessen systematische Arbeit mit Albert dem Großen beginnt und in Thomas Aquinas ihren Höhepunkt erreicht.

Unter den ersten Kennern der arabisch-aristotelischen Philosophie, die dem Jahrhundert vorleuchten, ist der englische Franciscaner Alexander von Hales.

4. Roger Bacon.

Das scholastisch-aristotelische Entwicklungssystem, welches in Thomas die höchste kirchliche Anerkennung gewinnt und bis heute die römische Kirchenphilosophie vorstellt, bietet zwei wesentliche Angriffspunkte: sein deterministischer Charakter widerstreitet dem Begriff der grundlosen Willkür Gottes, sein formalistischer Charakter widerstrebt dem Bedürfniß wirklicher Naturerkenntniß. Ist einmal das Reich der Natur eingeführt in das theologische System der Kirchenlehre und anerkannt als berechtigt in der Ordnung der Dinge, so entsteht hier eine Aufgabe, die schon innerhalb der Scholastik den naturwissenschaftlichen Erkenntnißtrieb aufregt und weckt. Wenn in dem göttlichen Weltplan die natürlichen Dinge ihre eigene Stelle haben und in ihrer Weise mitwirken zur Erfüllung des göttlichen Zwecks, so muß doch gefragt werden: worin diese ihre eigenthümliche Wirkungsweise besteht? Der Endzweck der Dinge will

theologisch erkannt werden, ihre Wirkungsart physikalisch. Die theologische Einsicht gründet sich auf Offenbarung, die physikalische auf Entdeckung. Der naturwissenschaftliche Geist, der in der aristotelischen Lehre lebt und die arabischen Philosophen angezogen hat, fängt an, wie vereinzelt es immer ist, sich in der Scholastik des XIII. Jahrhunderts zu rühren und im Widerstreit mit den theologischen Autoritäten des Zeitalters und dem scholastischen Formalismus das Erkenntnißbedürfniß auf die concreten Wissenschaften, auf Kenntniß der Sprachen, Erforschung der Naturgesetze und physikalische Experimente zu richten. Es ist die erste mächtige Regung des Empirismus im Sinne der neuern Zeit. Der englische Franciscanermönch Roger Bacon ist von diesem Zuge erfaßt und giebt in seinem «Opus majus» davon ein merkwürdiges und in seiner Art einziges Zeugniß. Er möchte der Scholastik zum Heil der Kirche und zum Besten der Theologie vermöge naturwissenschaftlicher Erkenntniß einen neuen philosophischen Geist einflößen im entschiedenen Gegensatze zu dem herrschenden Geist. Die großen Theologen seines Zeitalters erklärt er für falsche Philosophen; ihm gelten Aristoteles, Avicenna und Averroes mehr als Alexander, Albertus und Thomas.

Zwei einander entgegengesetzte Mächte widerstreiten dem thomistischen System: die grundlose Willkür Gottes und das Naturgesetz der Dinge. Auf jene beruft sich Duns Scotus, auf dieses Roger Bacon. Von Scotus führt der Weg durch die Trennung von Glauben und Wissen zum Nominalismus Occams, zur Verweltlichung der Philosophie; Roger Bacon erscheint, als ob von ihm aus geradenwegs in wenigen Schritten die Schwelle der neuern Philosophie zu erreichen wäre, als ob er der unmittelbare Vorläufer von Francis Bacon hätte sein können; sein «Opus majus» erscheint wie ein Wegweiser zur «Instauratio magna». So ist es nicht. Duns Scotus war die reife Frucht seines Zeitalters, Roger Bacon eine unreife, die keinen fortwirkenden Samen trug. In ihm mischte sich genialer Wissensdrang mit abenteuerlicher Neuerungssucht, und der Blick auf die Probleme trübte sich durch den prahlerischen Affect, sie gelöst zu haben. Bacon kannte diesen seinen merkwürdigen Namensgenossen mehr aus seinem Ruf als aus seinen Werken, er sah in ihm den Typus eines erfindungslustigen, aber noch im Dunkel tappenden Geistes und citirte in seiner «historia vitae et mortis» mit ungläubiger Miene ein paar

Fälle aus Roger Bacons Abhandlung „über die bewunderungswürdige Macht der Kunst und Natur“, vielleicht der einzigen Schrift jenes Mönchs, die Bacon gekannt hat. Das Hauptwerk war im Zeitalter unsers Philosophen noch nicht veröffentlicht. Man hat die Lehren beider über die Hindernisse der menschlichen Erkenntniß miteinander verglichen und ohne Grund gemeint, daß das «Opus majus» mit seinen vier «offendicula» der Erkenntniß dem «Novum Organon» bei der Lehre von den vier «idola» zum Vorbilde gedient habe.

5. Erigena und Anselmus.

Blicken wir zurück bis in die ersten Zeiten der Scholastik, deren Grundaufgabe war, die christlichen Glaubenswahrheiten zu beweisen, einleuchtend und verständlich, lehr- und lernbar, mit einem Worte schulgerecht zu machen. Auf dem Schauplatz einer neuen aus dem Chaos der Völkerwanderung hervorgegangenen Welt, deren Erziehung und Bildung zunächst ganz in der Hand der Kirche lag, war diese Aufgabe nothwendig, zeitgemäß und durchaus praktisch. Die Philosophie praktisch verwerthen, heißt in jener Zeit, sie der Kirche dienstbar, durch sie die Kirchenlehre schulgerecht machen. Zur correcten Lösung dieser Aufgabe ist die dogmatische und logische Richtschnur vorgezeichnet. Die Glaubenswahrheiten wie die Kirche selbst beanspruchen die höchste und alleinige Realität. Wäre die Menschheit nur in den einzelnen Menschen wirklich, so wäre der Glaubenssatz von dem Falle der Menschheit in Adam, von der Erlösung der Menschheit in Christus, so wären diese beiden kirchlichen Cardinallehren von der Erbsünde und Erlösung nichtig. Wäre die Geltung der Kirche abhängig und bedingt von dem Willen der Einzelnen, so wäre sie nicht das Reich der Gnade, was sie im Glauben jener Zeit ist und sein soll. Daher ist es im Ursprung und im ersten Verlauf der Scholastik nicht bloß eine logische Ueberlieferung, sondern eine praktisch gültige und religiös motivirte Ueberzeugung, ohne welche die Kirche ihre eigene Realität nicht verificiren kann: daß die Gattungen oder Universalien an und für sich wirklich sind, unabhängig von den einzelnen Dingen. «Universalia sunt realia, universalia ante rem»: dieser platonische Realismus durchdringt die Denkweise der ersten scholastischen Zeitalter und herrscht auf der Höhe des zwölften Jahrhunderts.

Zwei Anfänge, zwischen denen ein trübes und barbarisch verwildertes Zeitalter, das zehnte Jahrhundert, liegt, hat die Scholastik zur platonischen Begründung der Kirchenlehre gemacht, das erste mal im Widerstreit mit der Kirchenlehre und darum erfolglos und unpraktisch, das zweite mal im Einklange und darum siegreich: im neunten Jahrhundert in der karolingischen Welt durch den Briten Johannes Scotus Erigena, dann im Zeitalter Gregors VII. durch einen Italiener von Geburt, der zum ersten Kirchenfürsten Englands emporgestiegen war, den Erzbischof Anselm von Canterbury.

Von hier aus nimmt die Scholastik ihren ununterbrochenen Entwicklungsgang und nähert sich, in den Theologen Frankreichs eine Reihe von Zwischen- und Uebergangsformen ausbildend, dem aristotelischen Realismus des 13. Jahrhunderts.

6. Robertus Pullus. Johannes von Salisbury.

Indessen bedarf die Scholastik, um nicht in einem Begriffsformalismus zu veröden, des praktischen und religiösen Gegengewichts, geschöpft aus den realen Interessen des kirchlichen und den frommen Bedürfnissen des religiösen Lebens. Es giebt außerdem noch ein sehr nützliches Geschäft, wodurch der logisch geschulte Geist eine lehrhafte und praktische Anwendung findet, ich meine die Anwendung desselben auf das gesammte Material des kirchlichen und theologischen Wissens, das nur dadurch bemeistert werden kann, daß es geordnet, übersichtlich gemacht, summarisch zusammengefaßt wird.

Das religiöse Gegengewicht gegen die scholastische Gelehrsamkeit ist die Mystik; das praktische gegen den scholastischen Formalismus ist das reale Leben der Kirche, ihre Politik, Machtstellung und Herrschaft, ihre allseitige, der Erfahrung und den öffentlichen Interessen zugewendete, nicht bloß schulgerechte, sondern praktische und concrete Weltbildung. Die ordnende Bewältigung des kirchlichen und theologischen Lehrinhalts, die Herstellung solcher scholastischen Organa ist das Geschäft der Summisten.

An der Mystik des Mittelalters nimmt England seinen Antheil, aber nicht in erster Reihe. Dagegen steht an der Spitze der Summisten der Engländer Robertus Pullus, und auf eine einzige Art verkörpert sich der Geist der praktisch-kirchlichen Interessen gegenüber dem scholastischen Formalismus in dem Engländer Johannes von Salisbury, der von allen Seiten her das praktische Moment

gegen das bloß doctrinäre hervorhebt: die realen Wissenschaften gegen die bloß formalen, das Quadrivium gegenüber dem Trivium, die Rhetorik gegenüber der Logik, Cicero gegen Boëthius, die aristotelische Logik und Analytik gegen die dürftige, auf den engsten und unergiebigsten Theil des Organon eingeschränkte logische Bildung des bisherigen Mittelalters; er betont die thätige Religiosität und die Weltinteressen der Kirche gegen eine unfruchtbare, in leere Spitzfindigkeiten und Wortgefechte entartete Schulgelehrsamkeit. Was die Scholastik, kirchlich gebunden wie sie war, von praktischer Denkweise entfalten konnte, ist von diesem Kopfe umfaßt und zur Geltung gebracht worden. Er bekämpft die Schule aus dem Standpunkt des Lebens. Auch England hat seinen heiligen Thomas: Thomas Becket, Erzbischof von Canterbury, der die englische Kirchenfreiheit, d. h. die Unabhängigkeit der Hierarchie gegen König Heinrich II. vertheidigte. Als er auf den Stufen des Altars erschlagen wurde, stand neben ihm als Freund, Gesinnungsgenosse und Mitkämpfer Johannes von Salisbury.

Es sind sieben Jahrhunderte von Erigena zu Bacon. Man kann in der britischen Welt den Fortschritt der scholastischen Entwicklungsformen bis zu dem Punkte verfolgen, wo die Philosophie aus dem Kreise und der Herrschaft der kirchlichen Theologie heraustritt und ihrer eigenen Erneuerung zustrebt. Dabei läßt sich bemerken, wie auch in der Scholastik überall der praktische und zeitgemäße Charakter sich in England hervorthut und zur Geltung bringt: Anselmus von Canterbury der erste kirchlich correcte Begründer der scholastischen Theologie, Robertus Pullus der erste Summist, Johannes von Salisbury der erste und in seiner Art einzige Repräsentant praktisch-scholastischer Weltbildung, Alexander von Hales unter den ersten Kennern der arabisch-aristotelischen Philosophie, Roger Bacon der erste scholastische Naturphilosoph, Duns Scotus der erste scholastische Indeterminist und Individualist, endlich Wilhelm Occam der siegreiche Erneuerer, «venerabilis inceptor» der nominalistischen Richtung.

II. Die Begründung der neuen Zeit.

1. Die Renaissance.

Der Weg von Occam zu Bacon mißt drei Jahrhunderte. Die Philosophie, freigelassen von Seiten der Scholastik, muß sich aus

eigener Kraft und eigenem Vermögen erneuen; dieses Vermögen, gleichsam das Kapital, aus dem sie schöpft, ist zu erwerben, die Grundlagen sind erst zu schaffen, auf denen sie feststeht. Eine neue Weltanschauung muß sich heranbilden, welche die Erkenntnißaufgaben und damit den Stoff zu einer neuen Philosophie liefert, und zu der sich die letztere ähnlich verhält, wie die Scholastik zur Kirchenlehre. Daher liegen zwischen dem Nominalismus scholastisch-theologischen Ursprungs und dem Empirismus neuphilosophischer Art eine Reihe vermittelnder Aufgaben und Uebergangsstufen, deren Entwicklung die Arbeit des XV. und XVI. Jahrhunderts ausmacht.

Die erste Bedingung ist, daß die Philosophie des Alterthums, insbesondere die des Platon und Aristoteles, von dem Dienste der Scholastik befreit und wiederhergestellt sein wollen in ihrer eigenen echten Gestalt. In der platonischen Akademie von Florenz, in der aristotelischen Schule von Padua entfaltet sich dieser Reinigungsproceß, der das antike und scholastische Element auseinandersetzt. In Petrus Pomponatius liegt die Differenz klar am Tage zwischen dem Geiste der aristotelischen und dem der scholastischen Lehre. Das wiedererweckte philosophische Bedürfniß der Welt erscheint zunächst als der wiedererneuerte Glaube an die alten Philosophen, namentlich an Platon und die Neuplatoniker; von diesem Glauben soll das Heil der Religion und Philosophie und ein neuer Bund beider ausgehen. Unter dem Einfluß des Gemistus Plethon erhebt sich in Florenz, gepflegt durch die Mediceer, eine Art platonischer Religion, die in Marsilius Ficinus das Christenthum durch platonischen Geist wieder verjüngen will, die sich in Pico mit der jüdischen Kabbala verbindet und zur Theosophie gestaltet, welche letztere Reuchlin, den Erneuerer hebräischer Sprachforschung, ergreift und zu seiner kühnen und folgenreichen Vertheidigung der kabbalistischen Literatur gegen die Dunkelmänner antreibt, weiter die natürliche Magie aus sich hervorgehen läßt, die in Agrippa von Nettesheim und Paracelsus die Richtung auf die Naturphilosophie einschlägt.

Die Wiederherstellung der antiken Philosophie ist einer der ersten und wichtigsten Bestandtheile einer größeren Aufgabe: der Wiederherstellung überhaupt der Alterthumswissenschaft, der Renaissance, die das Studium der alten Sprachen, Geschichte und Kunst in die Zeitbildung einführt. Damit erweitert sich der *historische* Gesichtskreis der Welt und dehnt sich aus, so weit Forschung und Kritik über-

haupt reichen können. Es eröffnet sich die Aussicht in eine unbegrenzte Reihe wissenschaftlicher Aufgaben, in eine Geistesarbeit, die Jahrhunderte fordert.[1]

2. Die antiaristotelische Richtung. Petrus Ramus.

Aber die Wiederbelebung der alten Philosophie ist nicht der Anfang, sondern nur die Vorschule der neuen. Diese soll aus eigener Kraft erwachsen und groß werden und darf sich daher nicht gängeln lassen an dem Leitfaden einer philosophischen Ueberlieferung. Deshalb ist eine zweite Bedingung, die vor dem Eintritt der neuen Philosophie erfüllt werden muß: daß nicht bloß Aristoteles von der Scholastik, sondern die geistige in ihrer Umbildung begriffene Welt auch von der Herrschaft des Aristoteles befreit wird; sie will selbst ihre Richtschnur finden und ihre Logik nicht aus fremder Vorschrift, sondern aus dem naturgemäßen Gange des eigenen Denkens und aus dessen Beobachtung schöpfen. Daher wirft sie die aristotelische Logik und mit ihr die aristotelische Philosophie ab, wie man ein Joch abwirft, nicht mit reifer und überlegener Einsicht, sondern leidenschaftlich empört über das getragene Joch. Dieser antiaristotelische Geist verkörpert sich in keinem leidenschaftlicher und stürmischer als in dem Franzosen Petrus Ramus (Pierre de la Ramée), der unter den Opfern der Bartholomäusnacht fiel, und dessen Richtung nicht ohne Einfluß blieb auf die baconischen Entwürfe einer neuen Logik.

3. Die skeptische Richtung. Montaigne.

Es liegt in der Natur einer Uebergangszeit, daß die Richtungen, in denen eine neue Philosophie feste Gestalt annehmen und gleichsam krystallisiren wird, noch nicht maßgebend und herrschend hervortreten. Der alte Glaube ist erschüttert und hat von sich aus die Erkenntniß aufgegeben, die philosophischen Systeme des Alterthums sind überliefert und wiederbelebt, aber keines davon entspricht den wissenschaftlichen Bedürfnissen einer neuen Weltbildung; die philosophischen Ansichten bekämpfen sich gegenseitig, ebenso die religiösen, ebenso beide untereinander. Unter diesen Bedingungen bleibt der philosophischen Betrachtung kein anderer unbefangener Standpunkt übrig als die Skepsis, die in diesen Wirrwarr menschlicher Gedanken und Meinungen ruhig und klar hineinblickt, die Beweglichkeit und Unsicherheit

[1] Vgl.: Meine Geschichte der neuern Philosophie (Jubiläums-Ausgabe). Bd. I. (4. Aufl.) Cap. IV und V, S. 51—95.



der menschlichen Vorstellungen durchschaut, die Verschiedenheiten und Schwankungen menschlicher Zustände in diesem Lichte erkennt und schildert, daraus den Schluß zieht, daß es eine absolute Gewißheit nicht gebe, daß nichts thörichter und schlimmer sei als die Einbildung des Wissens, daß mitten in dieser allgemeinen Unsicherheit menschlicher Meinungen zuletzt nichts sicherer sei, als worin die Menschen am meisten übereinstimmen: die Natur und die Sinne. Diese Vorstellungsart hat in dem Franzosen Michel de Montaigne und dessen «Essais» ihren zeitgemäßen und charakteristischen Ausdruck gefunden. Die Schrift erschien in der Jugendzeit Bacons (1577). Zwanzig Jahre später veröffentlichte dieser die Anfänge seiner «Essays», das erste Werk dieser Art in englischer Sprache, das unter seinen Händen wuchs und ihm einen litterarischen Ruf einbrachte, der seinem philosophischen voranging. Er hatte Montaignes Beispiel vor sich, als er seine «Essays» schrieb.

4. Die italienische Naturphilosophie.

Die antischolastische, antiaristotelische, skeptische Richtung sind unter den Vorbedingungen der neuen Philosophie die negativen Factoren, sie schaffen Luft und Raum für das neue Gebäude, aber legen nicht seine Grundlagen. Die Wiederherstellung der Alterthumskunde, die Renaissance im weitesten Sinn, ist ein positiver grundlegender Factor, sie eröffnet neue Erkenntnißaufgaben und neue Erkenntnißquellen.

Unmöglich konnte der philosophische Geist des Alterthums wiederbelebt werden, ohne daß mit ihm zugleich die Aufgabe und der Durst nach speculativer Naturerkenntniß erwachte. Dieser Urtrieb des philosophischen Altethums bemächtigt sich jetzt der christlichen in ihrer geistigen Erneuerung und Umbildung begriffenen Welt. Dahin drängt von selbst die Philosophie nach ihrem Austritt aus der Scholastik. Wenn sie aufhören will und soll, scholastisch und theologisch zu sein, was kann sie anders werden als kosmologisch und naturphilosophisch? Man fühlt sich dem Geiste des Alterthums verwandt und will aus congenialem Streben, aus der Originalität des eigenen Zeitalters, mit selbstthätiger speculativer Kraft die Erkenntniß der Natur erneuen. Diese Philosophie «de rerum natura juxta propria principia» ist eine Frucht der Wiederbelebung des Alterthums und entfaltet sich im Laufe des XVI. Jahrhunderts in Italien, dem Vaterlande der Re-

naissance; die italienische Naturphilosophie bildet in der Entwicklungsreihe jener Uebergangsstufen, die von der Grenze des Mittelalters bis an die Schwelle der neuen Philosophie führen, das letzte Glied. Einer ihrer Gründer war Telesius, einer ihrer letzten Vertreter, zugleich ihr kühnster und genialster Charakter, der für seine Sache heroisch den Märtyrertod duldete, war Giordano Bruno. Auf seinen europäischen Irrfahrten, verfolgt von dem Glaubenshaß seiner Feinde, fand er für sich und seine Werke für einige Zeit eine Zuflucht in England; er lebte und lehrte in London, als Bacon in Grays Inn eben seine Rechtsstudien vollendet hatte.[1]

Bacon erkannte zwischen der alten und italienischen Naturphilosophie, zwischen Parmenides und Demokritos auf der einen und Telesius auf der andern Seite eine Verwandtschaft, die ihm Vergleichungspunkte mit der eigenen Lehre darbot.

5. Die transatlantischen und astronomischen Entdeckungen.

Die Renaissance erweitert den historischen Gesichtskreis über die gesammte Menschheit, über den Entwicklungsgang der ganzen menschlichen Cultur. Dieser Horizont ist nicht mit einem male erhellt, aber es giebt keine von außen gebotene Grenze mehr, die ihn einschränkt. Unter den gewaltigen Triebfedern, die aus der Wiedergeburt des Alterthums erwachen, lenkt die menschliche Geistesbildung in die freie humanistische Richtung. Das «regnum hominis» tritt an die Stelle der «civitas Dei». Das Reich des Menschen ist die Erde. Schon hatte der geographische Gesichtskreis in der Kenntniß der alten Welt seine Erweiterung begonnen durch die Kreuzzüge und fortgesetzt durch die Entdeckungsreisen der Italiener Marco Polo und Nicolas Conti im östlichen Asien; jetzt mußte er ausgedehnt werden über die gesammte Erdkugel. Die Säulen des Hercules werden besiegt. Die transatlantischen Seefahrten eröffnen die neue Welt, die spanisch-portugiesischen Entdeckungs- und Eroberungszüge, begonnen und bedingt durch die That des Colombus, beschreiben eine fortschreitende Reihe folgenreicher Aufgaben und Lösungen: die Auffindung des Landes im Westen, die Entdeckung, daß es ein Continent für sich ist, jenseit dessen das stille Weltmeer, die Umsegelung Afrikas, die südliche Umsegelung Amerikas, die Entdeckung der Südsee, die erste Weltumsegelung, die Entdeckungen und Eroberungen im Innern Amerikas,

[1] Ebendaselbst. Cap. VI, S. 95—109.



der Länder Brasilien, Mexico, Peru. Alle diese Erfolge im Laufe weniger Jahrzehnte: die Thaten des Columbus, Balboa, Vasco da Gama, Magellan, Cabral, Cortez, Pizarro! Welche ungeheure Erweiterung des menschlichen Gesichtskreises, welche unermeßlichen Aussichten für die Wissenschaft, den Unternehmungsgeist, die Cultur! Der nächste große und folgenreichste Fortschritt auf diesem Gebiet ist die Eröffnung Nordamerikas zur Gründung einer neuen europäischen Colonialwelt. Hier geschieht die epochemachende That durch Engländer im Zeitalter Bacons.[1]

Die Menschheit auf der Erde in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung war das erste und nächste Object: die Renaissance öffnet die Perspective in ein unermeßliches Reich historischer Forschung. Die Erde selbst als Wohnhaus der Menschheit war das zweite: die transatlantischen Entdeckungen entfalten die Aussicht in ein unermeßliches Gebiet geographischer, naturwissenschaftlicher, ethnographischer Aufgaben. Was übrig bleibt, ist die Erde als Weltkörper, die Erde im Universum, als Planet unter Planeten, nicht mehr im Mittelpunkt der Welt, nicht mehr umgeben von begrenzten Kugelgewölben, sondern Glied eines Sonnensystems, welches selbst Glied ist des unermeßlichen Weltalls. Die Umbildung der kosmographischen Vorstellungsweise geschieht durch die Entdeckung des Kopernicus, die selbst wieder eine unendliche Fülle neuer Aufgaben in sich trägt, deren erste und grundlegende gelöst werden durch Galilei, Kepler und Newton. Dieser ist Bacons Landsmann, jene sind seine Zeitgenossen. In den Jahren, wo er in seiner öffentlichen Laufbahn schnell emporsteigt vom Generalfiscal zum Siegelbewahrer und Großkanzler von England, entdeckt Kepler seine Gesetze (1609—18) und Galilei die Satelliten des Jupiter (1610).

Wohin man blickt: es giebt für das Reich des Menschen nirgends mehr ein ne ultra. Als Bacon sein „Neues Organon" herausgab, nahm er zum Sinnbild dieses Werkes ein Schiff das über die Säulen hinaussegelt. Er sah, daß der Gesichtskreis der Menschheit weit geworden und der Ideenkreis der Philosophie eng geblieben und der Erweiterung von Grund aus bedürfe. Dies war die Aufgabe, welche ihn trieb.

---

[1] Ebendaselbst. Cap. VII, S. 109—119.



6. Die kirchliche Reformation.

Die neue Weltanschauung, welche im Laufe eines Jahrhunderts, von der Mitte des XV. bis in die Mitte des XVI. zur vollen Entfaltung kommt, widerstreitet in allen Punkten der mittelalterlichen und hebt die letztere aus ihren Angeln. Hier gilt die Erde als Mittelpunkt der Welt, Rom als Centrum der Kirche, diese als Erzieherin der Menschheit, als das Reich Gottes auf Erden, als das Band der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Ein durchgängiger und gründlicher Widerstreit entzweit die religiöse Weltansicht des Mittelalters und die Anschauungsweise der neuen Zeit, die dem Zuge der Humanisten, des Columbus und Kopernicus folgt.

Unmöglich kann der Glaube in seiner bisherigen kirchlichen Verfassung beharren, nachdem sich die Ansicht von den menschlichen und natürlichen Dingen in allen entscheidenden Punkten so von Grund aus geändert hat. Er bedarf der durchgreifenden Reform nach innen und außen, der religiösen Vertiefung und der kirchlichen Neugestaltung; er hat innerhalb der Kirche jene schon in der Mystik, diese in den großen reformatorischen Kirchenversammlungen des XV. Jahrhunderts erstrebt, aber gegen die Politik und Macht der Päpste am Ende nichts ausgerichtet. Das XVI. Jahrhundert bringt die Glaubens- und Kirchenreform im Kampf mit der römischen Kirche, im Gegensatze zur hierarchischen Machtvollkommenheit, im Bruch mit dem Papstthum. Unter den epochemachenden Bedingungen, welche die geistige Welterneuerung herbeiführen und entscheiden, ist die kirchliche Reformation die tiefste und wichtigste: die tiefste, weil sie an den innersten Menschen die erneuende Hand legt, die wichtigste, weil sie am weitesten in das Volksleben selbst eindringt bis in die untersten Schichten.

Aus welchem Gesichtspunkte man auch die Reformation des XVI. Jahrhunderts beleuchtet, so erscheint der Weg, den sie nimmt, als nothwendig vorgezeichnet durch den Gang der Dinge. Blickt man zurück auf die letzten Entwicklungsformen der Scholastik, so wird schon in Duns Scotus und Occam die Reinigung und Entweltlichung der Kirche gefordert, sie wird gefordert im Glauben an die Kirche und in der Absicht auf deren Erhöhung. Damit stimmt die spirituale Richtung der Franciscaner, die religiöse der Mystiker. Der Verlauf der reformatorischen Concile und Gegenconcile hat gezeigt, daß die Kirchenverbesserung nur durchzuführen ist auf antipapistischem Wege. Bedenkt man den Gegensatz, der mit jedem Schritte eine größere Kluft

aufthut zwischen der römischen Kirche und jenen Entdeckungen, die eine völlig neue Weltanschauung begründen, so bleibt dem Glauben, dem es ernstlich um die Sache der religiösen Wahrheit zu thun ist, kein anderer Weg und keine andere Rettung übrig, als die bisherigen kirchlichen Formen abzuwerfen, die Lebensfrage der Religion von der Machtfrage der Kirche zu trennen, in die Quelle und in den innersten Grund der Religion selbst zurückzukehren, das menschliche Seelenheil kraft innerer Wiedergeburt zu seinem alleinigen Ziele zu nehmen und und in diesem Sinne sich an der Hand der christlichen Glaubensurkunden zu erneuen.

Zweites Kapitel.

Das Zeitalter Elisabeths.

I. Die englische Reformation.

Die Reformation hatte sich in Deutschland unter Luthers Führung erhoben und in ihrer weitern Entwicklung in die beiden Formen des lutherischen und reformirten Bekenntnisses getheilt, welches letztere selbst wieder in die Richtungen Zwinglis und Calvins auseinanderging; sie verbreitete sich über Deutschland und die skandinavischen Länder, über die Schweiz, Frankreich, die Niederlande und England und wuchs in unaufhaltsamem Fortschritt zu der Bedeutung einer europäischen Geistesmacht, deren Aufgabe es war, sich gegenüber der katholischen Kirche die religiöse und politische Geltung zu erkämpfen. In einem einzigen Lande gelangte der Protestantismus zu einer gebieterischen und uniformen Machtstellung, nicht bloß zur Berechtigung, sondern zur nationalen und kirchlichen Herrschaft: in England. Bis zu diesem Höhepunkte durchläuft die Entwicklung, in deren geschichtlichem Hintergrunde wir die Kämpfe der englischen Könige mit den Päpsten und die reformatorische Gestalt Wicliffes nicht übersehen dürfen, drei Abschnitte.

Der erste Schritt ist die Loslösung der englischen Kirche von Rom: die That Heinrichs VIII., dem Thomas Cromwell zur Seite steht. Um seine eigene Ehe nach Gefallen lösen und binden zu können, aus Leidenschaft für eine schöne Frau macht sich der dogmatische Gegner Luthers, der «defensor fidei», zum kirchlichen Autokraten (1531).

Die englische Kirche ändert zunächst nicht ihren Glauben, sondern nur ihren Herrn, sie wird unter der königlichen Suprematie und durch dieselbe zur Nationalkirche, antipapistisch und zugleich antihäretisch; sie bleibt in ihren Glaubensartikeln der Hauptsache nach katholisch, denn noch gelten Cölibat, Seelenmesse, Ohrenbeichte, Brodverwandlung u. s. f. Unter dem folgenden Könige Eduard VI. (1547—1553) geschieht der zweite Schritt, die katholischen Glaubensartikel werden aufgehoben und an ihre Stelle neue gesetzt, welche Dogma und Cultus reformiren; die englische Nationalkirche wird protestantisch: das Werk des Erzbischofs Cranmer. Unter Eduards Schwester, der katholischen Marie (1553 bis 1558), folgt der Rückschlag, der Versuch einer blutigen Wiederherstellung des Katholicismus: der königliche Supremat wird aufgehoben, die katholische Abendmahlslehre und der Cölibat wieder eingeführt, die Protestanten werden verfolgt, viele hingerichtet, darunter Cranmer, der aus eigener Neigung nicht zum Märtyrer gemacht war. Der dritte und letzte Schritt, der den kirchlichen Charakter Englands entscheidet, ist die Wiederherstellung der Reformation, die Vereinigung ihrer beiden Factoren, des nationalen und protestantischen, der politischen Kirchenreform unter Heinrich VIII. und der dogmatischen unter Eduard VI.: die Gründung der englischen Staats- und Hochkirche unter Elisabeth, der Schwester der blutigen Marie, der Tochter Heinrichs und jener Anna Boleyn, um derentwillen der König sich zum Oberhaupte der Kirche gemacht hatte. Die königliche Kirchengewalt wird wieder eingeführt, der Supremateid von jedem öffentlichen Staatsbeamten gefordert, die Glaubensnormen in neununddreißig Artikeln festgestellt und durch Parlamentsbeschluß zu staatsrechtlicher Geltung erhoben (1571). Die englische Nationalkirche steht jetzt aufgerichtet und festbegründet da; ihre Gegner sind von der katholischen Seite die Papisten, von der protestantischen die Dissenters oder Nonconformisten, woraus die Puritaner und später die Independenten hervorgehen, die revolutionären Gegner des Königthums und der bischöflichen Kirche.

II. England unter Elisabeth.

1. Elisabeths Politik.

Die nächsten Gefahren drohen von papistischer Seite. Die katholischen Interessen richten sich gegen die neue Ordnung der Dinge, gestützt auf gewichtige, der Königin und dem Reiche bedrohliche Bundes-

genossen: von außen auf eine katholische, zur Niederwerfung der Protestanten und zur Eroberung Englands bereite Weltmacht, im Innern auf eine katholische, zu Conspirationen geneigte Partei, auf ein grundkatholisches, zur Empörung gestimmtes Land, auf eine legitime Prätendentschaft. Die feindliche Weltmacht ist Spanien unter Philipp II., daneben Frankreich unter der Herrschaft der Guisen; die innere Gefahr kommt von Irland, dem Namen nach englische Provinz, großentheils noch unter erblichen Stammeshäuptern, in seiner Gesinnung völlig katholisch[1]; die legitime Trägerin des Erbrechts auf die englische Krone ist die vertriebene Königin von Schottland.[2] Elisabeth stammt nach kirchenrechtlicher Geltung und Anschauungsweise aus einer ungültigen Ehe, sie ist nicht die Erbin Heinrichs VIII., sondern ein Bastard, sie ist Königin kraft jenes Rechts, womit Heinrich VIII. als kirchlicher Autokrat seine erste Ehe geschieden, die zweite geschlossen hat, also kraft desselben Rechts, das mit dem Machtspruch der königlichen Gewalt die englische Staatskirche gegründet. Die echte Erbin ist die papistische Königin, für welche die katholischen Mächte offen und geheim agitiren, Philipp II. seine Waffen, die Verschwörer in England ihre Dolche gegen Elisabeth richten. Zehn Jahre nach deren Thronbesteigung erscheint Maria Stuart in England (1568), verjagt und flüchtig, mit einer Blutschuld beladen, erst der Gast, bald die Gefangene, zuletzt das Opfer der Elisabeth.

Nie ist die Sache eines Königs so solidarisch und persönlich eins gewesen mit einer nationalen und weltgeschichtlichen Sache, als in der Stellung, welche Elisabeth einnimmt. Die Legitimität ihres Ursprungs und ihrer Krone steht und fällt mit dem Protestantismus, beide sind nichtig, wenn sie nach der katholisch gültigen Rechtsanschauung gewürdigt werden; sie kämpft für ihre Person und für ihre Krone, indem sie den Protestantismus in England fest begründet, unerschütterlich aufrecht erhält, in Europa vertheidigt. Religion und

[1] Die Vorkämpfer der katholisch-irischen Interessen sind die alten Fürsten von Ulster, die O'Neals, seit Heinrich VIII. Grafen von Tyrone. Der Enkel des ersten Grafen steht an der Spitze einer Empörung gegen Elisabeth, wovon später die Rede sein wird. — [2] Die Großmutter der Maria Stuart war Margarethe Tudor, die ältere Schwester Heinrichs VIII.; ihre Mutter war die Schwester der Guisen, ihr erster Gemahl Franz II. von Frankreich; der zweite ihr Vetter Darnley, auch ein Enkel jener Margarethe Tudor, der Gemahlin Jacobs IV. von Schottland, deren Nachkommen aus dem schottischen Königshause nach den unmittelbaren Erben Heinrichs VIII. die nächsten Ansprüche auf die englische Thronfolge haben.



Politik, Königin und Reich sind hier nicht zu trennen, das Gefühl davon durchdringt die Königin, wie das ganze national gesinnte England, das nie königlicher gesinnt war. Elisabeth brauchte nur ihre eigenen Interessen richtig zu verstehen und energisch zu wollen, um zu wissen, was sie auf dem Throne Englands zu thun hatte. Daß sie es wußte und that, macht sie zu einer wahrhaft regierenden Frau, zu einer wirklich nationalen Herrscherin, deren Name die Ueberschrift ist für eines der größten und glorreichsten Zeitalter Englands.

Die Aufgaben der englischen Staatskunst sind durch diese Lage der Dinge vollkommen bestimmt und auf das sicherste vorgezeichnet. Nur Schwäche und Unverstand hätten sich hier verirren und in Zielen oder Mitteln, die beide so unverkennbar geboten waren, fehlgreifen können. Mit fester und kraftvoller Hand, der Königin und der Sache des Landes völlig ergeben, lenkt der erfahrene Burleigh, schon unter Eduard VI. Staatssecretär, das englische Staatsschiff. Nach außen gebietet die englische Politik den Kampf gegen Spanien; alle andern Staatsinteressen und Staatshändel ordnen sich diesem Hauptzweck unter und greifen folgerichtig und thatkräftig in die antikatholische und antispanische Grundrichtung ein; das eigene Interesse fordert, daß den Hugenotten in Frankreich, den protestantischen Niederlanden in ihrem Aufstande wider Philipp Schutz und Unterstützung zu Theil werden. Mit Elisabeth ist das Glück und der Sieg. Ihre Schiffe triumphiren über die spanischen, die Armada scheitert an den Klippen Englands, ihre Waffen erobern Cadix und ihre Banner gehen schon über das Weltmeer. Jetzt sind die transatlantischen Entdeckungs- und Eroberungszüge, hervorgerufen durch den Krieg gegen Spanien, auf Seiten Englands; die spanischen Besitzungen an den Küsten Amerikas und Afrikas werden angegriffen, neue Länder in der neuen Welt entdeckt und durch eine Reihe großer Seehelden dem englischen Namen dauernder Ruhm gewonnen. Francis Drake ist der erste glückliche Weltumsegler; Walter Raleigh richtet seinen Entdeckungslauf nach Nordamerika, giebt den entdeckten Küsten den Namen der jungfräulichen Königin, eröffnet die neue Welt dem Eingange englischer Bildung und legt die ersten Keime zu Englands künftiger Colonialmacht, zu der nordamerikanischen Staatengründung, wo nach zwei Jahrhunderten ein neues Zeitalter der Weltgeschichte beginnen soll. Wie Spanien unter Philipp von seiner Höhe herabsinkt, steigt unter Elisabeth das Gestirn Englands hoch empor, es wird ein Staat

ersten Ranges, die europäische Vormacht des Protestantismus, eine Seemacht, und hat schon die Anlage gewonnen, eine transatlantische Weltmacht zu werden, die erste von allen.

Der äußern Politik entspricht die innere. Es fehlt nicht an Versuchen und Umtrieben zu einer zweiten katholischen Restauration, die Stimmung in Irland ist zum Aufruhr und zum Bunde mit Spanien geneigt, die Katholiken in England selbst sind noch zahlreich und mächtig, es giebt unter ihnen eine unpatriotische Partei, die von Rom und Madrid aus gelenkt wird, den Sturz der Königin im Schilde führt, Verschwörungen brütet in der Absicht, zum zweiten mal eine katholische Marie zur Beherrscherin Englands zu machen. Kaum ist die schottische Königin in englischer Haft, so beginnen schon die Befreiungsversuche des Herzogs von Norfolk, der Grafen Northumberland und Westmoreland; sie schlagen fehl und Norfolks Haupt fällt auf dem Block. Es war die erste Hinrichtung unter Elisabeth; so glücklich und ruhig flossen die ersten zehn Jahre ihrer Regierung, die man die „halcyonischen" genannt hat. Die Zeiten werden bedrohlicher. Seitdem die Bulle Pius' V. die Königin in den Bann gethan, des Thrones entsetzt, ihre Unterthanen des Eides der Treue entbunden hat, wacht das Nationalgefühl des englischen Volkes um so besorgter für das Wohl der Königin; das Leben Elisabeths gilt in dieser Zeit mit Recht als das Palladium des protestantischen Englands, von Seiten der katholischen Verschwörer fortwährend durch geheime Anschläge bedroht, von Seiten der Nationalen so geschützt und vertheidigt, daß ein eigener, diesem Zwecke freiwillig gewidmeter Verein, „die Gesellschaft zur Vertheidigung der Königin", vom Parlamente genehmigt wird. Der Kampf zwischen diesen beiden Parteien, der papistisch und englisch gesinnten, ist auf Leben und Tod, jede von beiden hat eine Königin, mit der sie steht und fällt: in diesem Kampfe fällt Maria Stuart. Nach der Verschwörung Babingtons (1586) wird sie des Hochverraths angeklagt, für schuldig erklärt und zum Tode verurtheilt, die öffentliche Stimme fordert laut die Vollstreckung des Urtheils. Die Königin giebt zögernd nach und läßt die blutige Tragödie zu Fotheringay geschehen, die sie aus Politik und Haß gegen ihre Nebenbuhlerin gewollt hat, aus Sorge um ihren Nachruhm und aus Standesgefühl für das gekrönte Haupt, welches sie dem Schaffote preisgab, lieber vermieden hätte; sie konnte Maria Stuart, wie schuldig diese immer sein mochte, weder richten noch

strafen, sondern nur opfern. Es ist wahr, daß sie dieses Opfer auch dem Wohle Englands gebracht hat, und daß selbst bei geringerem Haß sie die Königin von Schottland kaum zu retten vermocht hätte, aber die Nachwelt vergißt nicht, daß auf Seiten Elisabeths neben den politischen Nothwendigkeiten auch weibliche Eifersucht in mehr als einer Hinsicht im Spiele war, und daß Maria Stuart, die auf dem Throne ein nichtiges und unwürdiges Leben geführt, auf dem Schaffot die Seelengröße eines Märtyrers bewiesen.

Im Großen und Ganzen betrachtet, erscheint Elisabeths Politik wie aus einem Stück, sie geht gegen die Feinde des Protestantismus nach außen und innen, gegen jeden Versuch, der die Geschlossenheit und Uniformität der englischen Staatskirche bedroht, sie wird zuletzt eng und verfolgungssüchtig gegen alle Nichthochkirchler, gegen die Recusanten auf der katholischen, die Puritaner auf der protestantischen Seite, und was die letzteren betrifft, so wächst unter dem Druck ihre Widerstandskraft, und es bereitet sich im Schoße des englischen Protestantismus selbst eine revolutionäre Gewalt vor, die nach Elisabeth den Kampf gegen die Hochkirche aufnimmt.

2. Der geistige Aufschwung des Zeitalters.

Der nationalen und politischen Größe Englands unter Elisabeth entspricht die geistige. Diese zweite Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts in England ist eines der geistig erfülltesten und belebtesten Zeitalter, die es je gegeben. Man darf den Sieg der englischen Flotte über die spanische in seiner Bedeutung mit dem Siege der Griechen bei Salamis über die Perser vergleichen, es handelt sich in beiden Fällen um eine Weltcultur und deren Rettung. Ob der europäische Protestantismus siegen oder untergehen soll, ist die Frage, die sich mit dem Siege Englands über die Armada für den Protestantismus entscheidet. Als die Griechen den Sieg von Salamis feierten, trafen in diesem Zeitpunkt die drei größten Tragödiendichter des Alterthums auf verschiedenen Lebensstufen zusammen; als der Triumph über die Armada das Nationalgefühl ganz Englands durchdrang, war der größte dramatische Dichter der neuen Welt in den Anfängen seiner Laufbahn und seit zwei Jahren in London; in demselben Jahre hatte Bacon zu Gray's Inn seine Rechtsschule vollendet.

Es ist, als ob jene reformatorischen Kräfte, die zusammenwirkend das neue Weltalter heraufgeführt haben, sich auf dem Schauplatze Eng=

lands unter Elisabeth zu einer Nachblüthe vereinigen. Die Alterthumswissenschaft ist schon in die englische Zeitbildung übergegangen, die Königin selbst versteht die classischen Sprachen und spricht Latein, die Renaissance ist Zeitgeschmack und Mode. Die kühnsten Entdecker in transatlantischer Richtung sind nicht mehr Spanier und Portugiesen, sondern Engländer; auch in den exacten Naturwissenschaften zeigt sich der englische Geist fortschreitend und entdeckend, ich nenne die beiden Naturforscher, der eine älter, der andere jünger als Bacon, beide königliche Leibärzte, der erste unter Elisabeth, der zweite unter Jakob und Karl I.: William Gilbert und John Harvey. Gilbert ist wichtig durch seine Untersuchungen über Magnetismus und Elektricität, durch die Erweiterung der Eelktricitätslehre, die Entdeckung des Erdmagnetismus, die Erklärung der magnetischen Inclination und Declination; Harvey ist epochemachend durch die Entdeckung des Blutumlaufs. Endlich hat die Reformation, soweit sie kirchlicher Natur ist, in der englischen Staatskirche eine nationale Machtstellung und gegen den Andrang des Katholicismus einen festen Abschluß gewonnen. So sind alle Bedingungen beisammen, um in diesem Volk und in diesem Zeitalter den Aufgang der neuen Philosophie hervorzurufen.

3. Bacon.

Ein Sohn dieses Zeitalters, berufen der Philosoph desselben zu werden, ist Francis Bacon. Er findet die kirchliche Reformation als vollendete Thatsache vor, als öffentlichen Zustand: hier giebt es für die Philosophie, die aus dem englischen Zeit- und Nationalbewußtsein hervorgeht, zunächst keine Arbeit; hier ist nichts aufzulösen, nichts fortzusetzen; das Wesentliche ist gethan, das Nöthige ist, Frieden zu halten. Die englische Politik fürchtet jede innere Spaltung, jede religiöse Parteiung als eine Schwäche der Nationalkraft, deren ganze und einmüthige Stärke sie braucht. Die englische Philosophie athmet denselben Geist: sie vermeidet geflissentlich alle Religionsstreitigkeiten und zieht daher ihre Grenzen so, daß die Glaubensobjecte jenseits derselben fallen. Ist die kirchliche Reformation in der englischen Staatskirche fest geworden, so ist dagegen die wissenschaftliche Reformation, die Erweiterung des menschlichen Welthorizontes in Fluß und Fortschritt begriffen. Hier liegt die Aufgabe und das Reich der Philosophie, diese Richtung muß sie mit vollem Bewußtsein ergreifen und in ihr vorangehen. „Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit.“

Die Zeit ist **neu** geworden; sie verstehen, heißt den Grund dieser umfassenden geistigen Welterneuerung durchschauen; aus **dieser** Einsicht die Philosophie erneuen, heißt sie zeitgemäß machen. Hier erkennt Bacon seine Aufgabe und seinen Beruf: es gilt die Erneuerung der Philosophie im Geiste des Zeitalters, diese «instauratio magna» soll das Werk seines Lebens sein.

Die Welt ist erneut worden durch Entdeckungen, welche selbst nicht möglich waren ohne Erfindungen: ohne Buchdruckerkunst keine Verbreitung der Schriftwerke des Alterthums, keine durch die Renaissance erneute Weltbildung, keine humanistische Cultur, kein «regnum hominis»; ohne Kompaß keine transatlantische Seefahrt, keine Entdeckung einer neuen Welt. Wer daher die Philosophie zeitgemäß machen will, muß den Geist der Entdeckung und Erfindung philosophisch machen oder den Geist der Philosophie erfinderisch. Aus dem glücklichen Funde soll Erfindungskunst, aus dem Entdeckungstrieb entdeckende Wissenschaft werden. Wie muß man denken, um erfinderisch und entdeckend zu handeln? Das ist die Grundfrage. Wer sie löst, hebt die Philosophie auf die Höhe der Zeit und zugleich den Drang nach Erfindungen und Entdeckungen, diesen Genius des neuen Weltalters, auf die Höhe der Philosophie. Dieser Mann will Bacon sein, an dieses Werk will er die erste Hand legen. In einem Lebensalter, wo noch keine Geschäfte ihn abzogen, wo noch alles frisch und zukunftsvoll in ihm war, faßt er diesen weitblickenden Entschluß und nimmt ihn zur Aufgabe seines Lebens, zum höchsten Ziele seines Ehrgeizes. Es ist nicht etwa diese oder jene Erfindung, nicht diese oder jene Entdeckung, die er sucht, sondern er will aus dem Erfinden und Entdecken überhaupt eine Wissenschaft, eine neue Denkweise, eine **Wissenschaftslehre** machen: diese Wissenschaftslehre soll die neue Philosophie sein. Man muß diese Absicht Bacons von vornherein richtig und klar sehen, um seine Aufgabe nicht von Grund aus schief aufzufassen, um dann weiter, wie es in allen Fällen nothwendig und billig ist, zwischen der Aufgabe selbst und den Mängeln der Lösung besonnen zu unterscheiden.

Es giebt nichts Größeres, als ein Zeitalter über sich selbst aufzuklären, ihm seine Instincte und Triebfedern zu verdeutlichen, dergestalt ins Bewußtsein zu erheben, daß es mit voller Selbsterkenntniß seine Ziele setzt und verfolgt; je erfüllter und reicher das Zeitalter ist, je mannichfaltiger seine Richtungen, um so schwieriger wird die

Aufgabe, es philosophisch zu treffen. Und es war gewiß eine der größten und schwersten aller Aufgaben, aus dem fruchtbaren Schoße der neuen Zeit die Philosophie zu entbinden, die ihr den Spiegel vorhalten, die Wissenschaftslehre zu heben, welche die reifste Tochter dieser Zeit sein sollte, aus dem Haupte dieses Jupiter, der das Weltalter des wiedergeborenen Alterthums, des Columbus, Kopernicus und Luther, die Epoche Elisabeths, Shakespeares und Walter Raleighs schuf, die Minerva hervorzurufen in ihrer ganzen Rüstung! Von dieser Größe und Schwierigkeit seiner Sache war Bacon schon durchdrungen, als er dem ersten Entwurfe derselben einen Namen gab: er nannte ihn „die größte Geburt der Zeit".

Drittes Kapitel.

Bacon unter Elisabeth.

I. Vorbemerkungen.

Die Meinungen und Urtheile über Bacons persönlichen Werth sind jahrhundertelang fast einmüthig gewesen, sowohl in der Bewunderung als in der Verwerfung. Daß Bacon einer der fruchtbarsten Denker der Welt und namentlich Englands größter Philosoph gewesen sei, galt und gilt fast unbestritten bis auf den heutigen Tag, ebenso unbestritten war die Meinung von dem völligen Unwerthe seines Charakters. Seit Pope gesagt hat, er sei einer der weisesten, herrlichsten und zugleich schlechtesten aller Menschen gewesen, ist diese rhetorische Figur gleichsam das Schema geworden, welches die Biographen mit der Charakteristik Bacons ausgefüllt haben; sie schildern denselben Mann als einen der erhabensten Philosophen und Staatsmänner, zugleich als einen der niedrigsten und verwerflichsten Charaktere, undankbar und falsch in der Freundschaft, geldgierig in der Ehe, servil im Parlament, bestechlich als Richter: so Lord Campbell in seinen Lebensbeschreibungen der englischen Kanzler[1], so Macaulay in seinen Essays. Sie schildern uns ein psychologisches Räthsel. Auch ohne die Geschichte Bacons zu kennen, wird man zweifeln, ob ein solches Bild, das einem Monstrum ähnlich sieht,

[1] John Campbell: The lives of the lord chancellors of England (London 1845). vol. II, ch. 51.



nach der Natur gezeichnet ist. Macaulay hat die Sache auf die Spitze getrieben, nach ihm verhalten sich Bacons Intelligenz und Charakter wie Engel und Satan. Dixon vergleicht diese Zeichnung einem Bilde nach Rembrandts Manier: „sonnenheller Mittag um die Stirn, tiefe Nacht um das Herz". Er hat recht, wenn er hinzufügt: „die Natur macht keinen solchen Mann". Andere haben den Charakter Bacons zu retten und mit seiner philosophischen Größe ins Gleichgewicht zu bringen gesucht; in dieser apologetischen Tendenz hat schon Montagu, einer der neueren Herausgeber der Werke Bacons, das Leben desselben geschrieben. Aber die Spitze dieser Richtung im ausdrücklichen und völligen Gegensatze zu Campbell und Macaulay hat Dixon in seiner „Persönlichen Lebensgeschichte Lord Bacons"[1] zu bilden gesucht. Hier wird die frühere Beurtheilungsweise geradezu umgekehrt, sämmtliche Anklagepunkte und Vorwürfe, die gegen Bacon geläufig sind, verwandeln sich unter den Händen dieses Biographen in ebenso viele Beweggründe der Vertheidigung und Lobpreisung. „Man muß die Sache umkehren", sagt Dixon, „nicht seine Laster, sondern seine Tugenden, seine Ehrenhaftigkeit, Duldsamkeit, Großmuth, nicht seine Herzlosigkeit, Servilität und Bestechlichkeit, bewirkten seinen Fall." Er plaidirt für Bacon, wie Macaulay in Ansehung des moralischen Charakters gegen ihn plaidirt; er ist der entgegengesetzte Advocat, darum nicht weniger Advocat, der entschuldigt, wenn er nicht vertheidigen kann, vertheidigt, wo er kaum entschuldigen sollte, dessen Absicht die unbedingte Rechtfertigung, nicht bloß die Freisprechung, sondern die Glorificirung des Angeklagten ist, damit die Freisprechung um so sicherer erfolge.

Um alle denkbaren Standpunkte in der Behandlung Bacons zu probiren, würde nur fehlen, daß jemand den Versuch machte, seine Lehre für ebenso schlecht zu erklären als seinen Charakter, von dem ja ohne weiteres vorausgesetzt werden darf, daß er vollkommen schlecht war. In der That sind solche Versuche gemacht worden, zuletzt in Deutschland, auf eine solche Weise, daß der erste Theil falsch und der zweite gar nicht begründet wurde. Justus von Liebig wetteifert mit dem Grafen Joseph de Maistre in dem Ruhme, Bacon völlig erlegt zu haben.

[1] Personal history of Lord Bacon. From unpublished papers by William Hepworth Dixon (London 1861).



Bacons Leben und Charakter wollen nicht advocatorisch, noch weniger aus fanatischem Haß, sondern geschichtlich erklärt und beurtheilt sein. Wenn man Macaulay und Dixon gelesen hat und sich aus natürlichen Bedenken skeptisch gegen beide verhält, so ist man in der richtigen kritischen Stimmung, Bacons Geschichte zu studiren. Das beste Hülfsmittel dazu bietet in der jüngsten Gesammtausgabe der Werke Bacons Speddings gründliche und umfassende Untersuchung. Spedding verhält sich kritisch sowohl gegen die Lehre als gegen die Person Bacons, und während früher auf die erste alle Bewunderung, auf die zweite alle Verwerfung gehäuft wurde, so kommt hier das Gesammturtheil in ein natürliches und richtiges Gleichgewicht. Bacons philosophisches Verdienst wird nicht wie ein Dogma genommen, sondern der Herausgeber, der jede Zeile Bacons für würdig hält auf die Nachwelt zu kommen, untersucht allen Ernstes die Frage nach den eigentlichen Grundlagen seiner wissenschaftlichen Größe, warum Bacon, obwohl er keine experimentellen Entdeckungen gemacht, keine veranlaßt, auch deren Methode nicht erst erfunden habe, dennoch mit Recht als Regenerator der Philosophie gelte.

Unter den Biographen giebt es nur einen, der den Philosophen persönlich gekannt und ihm eine Zeit lang nahe gestanden hat: William Rawley aus Norwich, sein Kaplan, während Bacon Kanzler war, in den letzten fünf Jahren sein wissenschaftlicher Sekretär. Der kurze Lebensabriß, welchen Rawley 1657 herausgab, ist als biographischer Leitfaden brauchbar, wenn man Speddings kritische Bemerkungen dazunimmt.

Die Lebenszeit des Philosophen umfaßt 65 Jahre, von denen ungefähr zwei Drittel dem Zeitalter der Elisabeth angehören, das letzte dem Jakobs I.; wir unterscheiden diese beiden ungleichen Abschnitte, deren Wendepunkt zusammenfällt mit jenem verhängnißvollen Wechsel der englischen Königsherrschaft.

II. Abkunft und Erziehung.

1. Familie.

Francis Bacon ist zwei Jahre jünger als die Regierung der Elisabeth. Unter den ersten Staatsmännern der Königin sind seine nächsten Verwandten; sein Vater Nicholas Bacon, schon unter Eduard VI. in Staatsgeschäften thätig, wird unter Elisabeth Großsiegelbewahrer und steht bei der Königin in hohem Ansehen, er war in

zweiter Ehe mit Anna Cooke verheirathet, der frommen und gelehrten Tochter eines Mannes, der Eduard VI. unterrichtet und in seinem eigenen Hause nach der Sitte der Zeit die gelehrte Bildung gepflegt hatte. So war namentlich diese jüngere Tochter in die Kenntniß der alten Sprachen eingeführt worden, sie hatte etwas von theologischer Gelehrsamkeit und war von biblischem Glauben, von religiösem Eifer so erfüllt, daß sie selbst den dissentirenden Predigern der Noncorformisten um ihres Eifers willen nicht abgeneigt war. Ihre ältere Schwester war die Frau William Cecils, der später Lord Burleigh wurde, erst Staatssecretär, dann Schatzmeister unter Elisabeth war und der leitende Staatsmann einer Zeit, welche England groß gemacht hat.

Aus der zweiten Ehe des Nicholas Bacon stammen zwei Söhne, Anthony und Francis. Dieser, der jüngere, wurde den 22. Januar 1561 zu Yorkhouse, der Amtswohnung seines Vaters, geboren.[1] Von seiner Kindheit im Hause der Eltern ist nichts Wichtiges bekannt: er sei zart und kränklich gewesen, wißbegierig und frühzeitig aufmerksam auf mancherlei Naturerscheinungen, die er sich aus eigener Beobachtung zu erklären suchte. Solche Beobachtungen reizten ihn mehr als die Knabenspiele. Die Königin selbst soll den geweckten Geist des Knaben bemerkt, gern mit ihm gesprochen und ihn scherzweise „ihren kleinen Lordsiegelbewahrer" genannt haben.

2. Cambridge. Reise nach Frankreich.

Beide Brüder kamen im Frühling 1573 nach Cambridge auf das Dreifaltigkeitscollegium, dem damals ein Freund ihres Vaters, Dr. John Whitgift, vorstand, später Erzbischof von Canterbury und eifriger Gegner der Nonconformisten. Aehnlich, wie Descartes auf der Jesuitenschule von La Flèche, fühlte sich Bacon in dem Collegium

---

[1] Als Bacons Geburtsjahr wird bald 1560 bald 1561 bezeichnet. Das ist keine den Zeitpunkt betreffende Unsicherheit, sondern eine kalendarische Differenz. In England wurde früher und noch in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts das Jahr nicht mit dem 1. Januar, sondern mit dem 25. März (Mariä Verkündigung) begonnen. Wenn also Bacon nach dem julianischen Kalender den 22. Januar 1561 geboren ist, so fiel dieser Tag nach der englischen Zählung noch in das Jahr 1560. So verhält es sich mit allen Daten, die vor dem 25. März liegen. Von diesem Tage an bis zum Ende des laufenden julianischen Jahres muß die englische Zählung mit der gewöhnlichen übereinstimmen. Der gregorianische Kalender ist in England erst 1752 eingeführt worden.

von Cambridge wenig befriedigt, er erkannte bald, wie unfruchtbar das überlieferte Wissen, wie unhaltbar seine Grundlagen, wie unvermögend zu jeder ernstlichen Fortbewegung der Wissenschaft diese Art scholastisch-aristotelischer Philosophie sei, wie daher die Philosophie von den bisherigen Wegen ablenken, sich aus eigener Kraft erneuen und den Dünkel der Schulgelehrsamkeit loswerden müsse. Mit dieser Ueberzeugung, die seinem Ehrgeiz wissenschaftliche und weite Ziele gab, verließ er Cambridge gegen Ende des Jahres 1575.

Eine Reise im Auslande sollte seine Erziehung vollenden. In Begleitung des englischen Gesandten Sir Amias Paulet ging er nach Frankreich und landete den 25. September 1576 in Calais. Es war vier Jahre nach der Bartholomäusnacht, die öffentlichen Zustände Frankreichs fanden sich in der schlimmsten Verwirrung, das Land von Religionskriegen zerrissen, Heinrich von Navarra an der Spitze der Hugenotten, Heinrich Guise an der Spitze der Katholiken im Bunde mit Spanien und dem Papst, Heinrich III. entnervt, ohnmächtig, ein thatloser Schattenkönig. Die englische Gesandtschaft folgte dem Hofe. So kam Bacon von Paris nach Blois, dem Sitz der Reichsstände, nach Tours und Poitiers, wo er drei Monate blieb (1577). Die Nachricht vom Tode seines Vaters (20. Februar 1579) traf ihn zu Paris und rief ihn zurück in die Heimat, im folgenden Monate landet er wieder in England.

3. Gray's Inn.

Am liebsten würde Bacon den großen Plänen seines wissenschaftlichen Ehrgeizes gefolgt sein, aber die Mittel zur Muße fehlten, der väterliche Besitz war mäßig, und fünf Brüder erbten. Zwar hatte der Vater ein Kapital zurückgelegt in der Absicht, es seinem jüngsten Sohne zu hinterlassen, aber da er ohne letzte Verfügung gestorben war, erhielt Bacon auch von dieser Summe nur einen kleinen Bruchtheil; sein älterer Bruder Anthony erbte einige Ländereien, die Mutter ein Landhaus in Gorhambury, welches erst nach ihrem Tode (1610) in den Besitz des jüngern Sohnes überging, nachdem der ältere schon im Frühjahr 1601 gestorben. So war es die ökonomische Lage, die ihn nöthigte, Amt und Einkommen zu suchen und ihn schon in der ersten Jugendfrische von seinen wissenschaftlichen Plänen abzog. Er ergriff die juristische Laufbahn, um zur Advocatur zu gelangen, der nothwendigen Vorstufe zum Richteramt. Der Weg zu diesem nächsten

Ziele war lang und beschwerlich; die praktische Rechtsgelehrsamkeit, die zur Ausübung der Advocatur gehört, mußte in einer jener Rechtsschulen erworben werden, welche in England juristische Genossenschaften oder Innungen bilden; unter den ältesten und berühmtesten dieser Collegien, deren es gegenwärtig vier giebt, war Gray's Inn, schon unter Eduard III. gegründet. Hier begann Bacon im Jahre 1580 seine Laufbahn. Das Recht der Barre oder der öffentlichen Rechtspraxis, die Berechtigung, in den Reichsgerichtshöfen zu plaidiren, macht den Barrister; die erste Vorstufe dazu ist «utter» oder «outward barrister», und die Regel fordert, daß ein solcher noch fünf Jahre seine Rechtsstudien fortsetzt, bevor er den Zutritt zur Barre erlangt. Man muß Barrister sein, um die Rechtswissenschaft in der Innung lehren und Vorlesungen darüber halten zu dürfen, ein solcher Rechtslehrer heißt «reader». Ein besonderer Grad der Barrister heißt sergeants-at-law, diese sergeants bilden wieder eine engere Innung, zu der auch die höhern Richter zählen; wenn die Krone diesen Grad ertheilt, so heißt der sergeant königlicher Rath und führt die seidene Robe. Diese Stadien hatte Bacon zu durchlaufen. Im Juni 1582 wurde er utter barrister, vier Jahre später barrister und 1589 reader. Nach der Angabe Rawleys ernannte ihn die Königin im folgenden Jahre (1590) zu ihrem Rath oder außerordentlichen Rechtsbeistand (one of her counsel learned extraordinary). Doch scheint dieses Datum nicht richtig, denn im Jahre 1606 schreibt Bacon an König Jakob, daß er neun Jahre lang der Krone diene; demnach würde er erst seit 1597 in den regelmäßigen Dienst eines «counsel extraordinary» eingetreten sein. Vorher ist er nur einmal (1594) in Rechtssachen der Krone gebraucht worden, und einen andern als diesen unbesoldeten Dienst hat er unter Elisabeth nicht gehabt. Er blieb lebenslänglich Mitglied von Gray's Inn, wohnte hier gemeinschaftlich mit seinem Bruder Anthony, als dieser von seinen Reisen in Frankreich und Italien zurückgekehrt war (1592), und flüchtete auch später aus seinen Staatsgeschäften gern in die stille Wohnung von Gray's Inn, um seinen wissenschaftlichen Arbeiten zu leben.

4. Bacon und Burleigh.

Wäre es nach seinen Wünschen gegangen, so hätte Bacon seine juristische Laufbahn entweder ganz aufgegeben oder wenigstens um einige Jahre abgekürzt. In einem einträglichen Hof- oder Staats-

amte würde er leichter so viel Muße gefunden haben, als er zur Ausführung seiner philosophischen Neuerungspläne bedurfte. Wiederholt suchte er Unterstützung bei seinem Oheim und wendete sich bald mittelbar bald unmittelbar an den einflußreichen Mann, der ihm erst zu einem Hofamt, dann zur Abkürzung seiner juristischen Laufbahn behülflich sein sollte. „Ich bin 31 Jahre alt", schrieb er 1591 an Lord Burleigh, „das ist viel Sand im Stundenglase, ich gestehe, daß ich ebenso weite wissenschaftliche als bescheidene bürgerliche Ziele verfolge. Denn ich habe die ganze menschliche Erkenntniß zu meiner Provinz gemacht, und wenn ich sie von zweierlei Räubern reinigen könnte, nämlich von leeren Worten und blinden Experimenten, so würde ich an deren Stelle fleißige Beobachtungen, gegründete Schlüsse, nützliche Erfindungen und Entdeckungen einführen und jenes Reich in Flor bringen. Dieser Plan steht in mir so fest, daß ich ihn nie aufgeben werde."

Diese auf den Oheim gesetzten Hoffnungen blieben unerfüllt. Lord Burleigh zeigte sich in der Protection seines Neffen kühl und zurückhaltend, gewiß nicht aus Eifersucht gegen Bacons Ruhm, aus Neid gegen sein Talent, aus Furcht, der eigene Sohn könne dadurch verdunkelt werden. Eine Aeußerung Bacons gegen Rawley hat diese Vorstellung veranlaßt, die sich dann unbesehen im Munde der Biographen fortgepflanzt hat. Wenn Bacon wirklich von der Eifersucht der ihm verwandten Cecils zu leiden hatte, so trifft dieser Verdacht nicht den Vater, sondern den Sohn und bezieht sich auf eine spätere Zeit. So lange Burleigh lebte, hatte Bacon keinen Ruhm, der zu beneiden war, und suchte seine Größe auf einem Gebiet, das jede Rivalität mit den Cecils ausschloß; wenn Burleigh den Wetteifer zwischen Neffen und Sohn vermeiden wollte, so konnte er nichts Besseres thun, als den Bitten des Neffen Gehör geben. Warum er spröde dagegen war, ist leicht zu erklären. Ihm galten die speculativen Pläne, von denen Bacon redete, als etwas ganz Unpraktisches, das in Staatsgeschäften nichts tauge. Die Königin dachte ähnlich. Daß er den Neffen um der Philosophie willen hätte befördern sollen, ist in der That von Lord Burleigh nicht zu erwarten; daß er es um der Verwandtschaft willen nicht that, ist zu loben; daß er ihn gehässig behandelt habe, ist durch nichts zu beweisen. Im Gegentheil, nach den brieflichen Zeugnissen zu urtheilen, welche Spedding mittheilt, erscheint das verwandtschaftliche Verhältniß so gut, als es

bei dem Unterschiede der Stellung, die Bacon in der Ferne hielt, sein konnte. Er verdankte der Fürsprache seines Oheims, daß ihm die Königin die Anwartschaft auf ein einträgliches Amt in der Sternkammer (clerkship of star chamber) ertheilte, obgleich es freilich zwanzig Jahre dauerte (October 1589 bis Juli 1608), bevor er die Einkünfte erhielt.

III. Laufbahn unter Elisabeth.

1. Parlamentarische Wirksamkeit.

Wir finden Bacons Bestrebungen auf drei verschiedenen Wegen: in der Stille verfolgt er seine philosophischen Pläne ohne Muße und darum ohne die zur Ausarbeitung nöthige Ruhe; in seiner juristischen Laufbahn, nachdem er die Advocatur erreicht hat, strebt er nach den höhern Staatsämtern; daneben her geht seine Thätigkeit als Mitglied des Parlaments. Daß er in seinen philosophischen Plänen von Seiten der Königin und ihres Ministers nicht unterstützt wurde, folgte weniger aus persönlicher Abneigung als aus der Gleichgültigkeit, welche praktische und politische Naturen stets gegen die abgezogenen Beschäftigungen philosophischer Speculation hegen; daß aber auch seine Bewerbungen um die höhern Aemter vergeblich blieben, verschuldete zum großen Theil seine parlamentarische Wirksamkeit, die ihm den Unwillen der Königin zuzog. Diese Seite seines öffentlichen Lebens, die seinen Namen zuerst in England bekannt machte, müssen wir etwas näher beleuchten. Von den ersten Anfängen seiner juristischen Laufbahn, noch bevor er Barrister wurde, bis hinauf zu der Höhe, wo er als der erste Staatsbeamte Englands seinen glänzenden Lauf plötzlich und ruhmlos endete (1584—1621), erstreckt sich ununterbrochen seine Wirksamkeit als Mitglied des Parlaments. Was seine Bedeutung als Redner betrifft, so bezeugen zwei der gewichtigsten Stimmen, daß sein Talent und seine Wirkung außerordentlicher Art waren. Nach dem Zeugnisse Ben Jonsons waren seine Urtheile so gehaltvoll und ernst, seine Ausdrucksweise so würdevoll und einleuchtend, seine Wendungen so anmuthig und leicht, seine Gedanken so streng und geordnet, daß er die Aufmerksamkeit aller Zuhörer fortwährend spannte und jeder den Augenblick fürchtete, wo er aufhören würde zu reden. Und Walter Raleigh erklärt, indem er Bacon mit Robert Cecil und Lord Howard vergleicht: „Cecil konnte reden,

aber nicht schreiben, Howard schreiben, aber nicht reden, Bacon allein konnte beides. Er war gleich groß als Redner wie als Schriftsteller".

Schon aus der Bedeutung der Wählerschaft, die er vertrat, läßt sich erkennen, daß die Geltung seines parlamentarischen Namens fortwährend zunahm. In den drei Parlamenten während der achtziger Jahre hat er diesen seinen politischen Ruf begründet: im Parlament von 1584 war er Mitglied für Malcombe in Dorsetshire, in dem von 1586 für Taunton in Somersetshire, im Jahre 1588 vertrat er Liverpool. Schon aus den Jahreszahlen erhellt die außerordentliche Wichtigkeit dieser Parlamente; es sind für England Jahre der größten Gefahr und des größten Ruhms.

Es handelte sich zunächst um die Sache der Königin und des englischen Protestantismus, um diese erste aller nationalen Angelegenheiten gegen jene drohenden Agitationen, welche die Wiederherstellung des Katholicismus zum Zweck hatten. Seit 1570 ist Elisabeth excommunicirt, der Papst und Spanien betreiben die Thronfolge der Maria Stuart; dagegen bildet sich eine geheime Gesellschaft zur Vertheidigung der Person der nationalen Königin, ein besonderer Gerichtshof wird eingesetzt zur Untersuchung und Aburtheilung aller hochverrätherischen Pläne, welche die katholische Restauration und Prätendentschaft begünstigen. Das Parlament von 1584 ist der energische Ausdruck dieser nationalen Gesinnung. Die katholischen Wühlereien dauern fort und gipfeln zuletzt in einer höchst gefährlichen Verschwörung, welche die Ermordung Elisabeths, die Insurrection Englands, die Invasion von Seiten des Auslandes, die Befreiung Maria Stuarts und deren Erhebung auf den englischen Thron im Schilde führt. Die Folge der entdeckten Verschwörung ist der Staatsproceß gegen die gefangene Königin; sie wird schuldig erklärt und zum Tode verurtheilt. Vier Tage darauf, den 29. October 1586, tritt das Parlament zusammen, beide Häuser fordern die Veröffentlichung und Vollstreckung des Todesurtheils, Bacon spricht in dieser «great cause». Den 8. Februar 1587 erfolgt die Hinrichtung. Bald darauf versammelt sich das den 2. December 1586 vertagte Parlament von neuem und beschließt Subsidien zur Unterstützung der Niederlande gegen Spanien; Bacon ist Mitglied des mit dieser Angelegenheit betrauten Ausschusses. Es folgt der Krieg mit Spanien, der Untergang der Armada im Sommer 1588; ein neues Parlament wird berufen und tritt im November dieses großen Jahres zusammen,

bereitwillig gewährt es neue Subsidien zur Vertheidigung Englands gegen künftige Angriffe Spaniens; in dieser Sache ist Bacon nicht nur Mitglied des betreffenden Ausschusses, sondern Berichterstatter.

Nach einer Pause von vier Jahren wird ein neues Parlament berufen, das den 19. Februar 1593 zusammentritt. Bacon ist Mitglied für Middlesex und repräsentirt im Hause der Gemeinen eine der politisch wichtigsten, in ihrer Gesinnung unabhängigsten Grafschaften Englands. Spanien droht mit einer Invasion von Norden und Süden, mit einer Landung in Schottland, welche das Zeichen zur Erhebung des schottischen Adels geben soll. Dieser Gefahr gegenüber, die mit der Verzögerung wächst, fordert die Regierung neue Subsidien und schleunigste Beschlußfassung; das Oberhaus, damit einverstanden, drängt und will in der Subsidienfrage an der Berathung der Gemeinen theilnehmen. Nach dem Vorschlage der Lords, welchen die Regierung billigt, sollen drei Subsidien gewährt werden, zahlbar in drei Jahren, jedes Jahr zwei Zahlungen.

In dieser Sache sind zwei Punkte, denen sich Bacon widersetzt. Es gehört zu den Grundpfeilern der englischen Verfassung, daß in allen Geldfragen das Unterhaus völlig unabhängig beräth und beschließt; daher widerräth Bacon, daß der Forderung einer gemeinschaftlichen Berathung von Seiten der Lords nachgegeben werde, und gegen die Mehrheit des Ausschusses stellt sich das Haus auf Bacons Seite. Die gemeinschaftliche Berathung mit dem Oberhause «about the subsidies» wird verworfen; man stützt sich auf einen Präcedenzfall unter Heinrich IV., wo dasselbe gefordert, aus demselben Grunde verweigert und die Weigerung vom Könige richtig befunden wurde. Der zweite Punkt betrifft den Gegenstand der Forderung selbst. Die Lords forderten drei Subsidien, zahlbar in drei Jahren, also jedes Jahr eine Subsidie. Darin lag eine doppelte Neuerung: die Verdreifachung der zu leistenden Steuer und die Verdoppelung der Zahlungslast, denn die Subsidie pflegte in zwei Jahren gezahlt zu werden. Bacon war in diesem Falle nur gegen die letzte Neuerung, er sprach nicht gegen die dreifache Subsidie, sondern wollte nach herkömmlicher Weise die Zahlung in sechs Jahren. Im Unterhause war eine vermittelnde Motion gestellt worden: Zahlung der drei Subsidien in vier Jahren. Dagegen sprach Bacon, er berief sich auf die Schwierigkeit und Unmöglichkeit der Leistung, auf die Verbreitung unzufriedener Stimmung im Volk, auf deren gefährliche Folgen. Diese Rede

hielt er den 7. März 1593.[1] Sein Amendement in der Subsidienfrage fiel durch, die Motion wurde angenommen.

Die Königin empfing die Bill, dankte dem Parlament und machte dabei eine Anspielung, welche nicht zu verkennen war, auf „Leute, die mehr ihre Grafschaft, als die Bedürfnisse der Zeit im Auge haben". Diese seine parlamentarische Opposition in der Subsidienfrage vom Jahre 1593 war es, wodurch sich Bacon die Königin abgeneigt gemacht und für einige Zeit ihre Gunst verscherzt hat. In einem Briefe, dem ersten, den er selbst aufbewahrt hat, rechtfertigt er sich wegen jener Rede bei Burleigh: „Wenn man meine Rede falsch berichtet hat, so werde ich gern in Abrede stellen, was ich nicht gesagt habe, wenn man sie falsch verstanden, so werde ich gern den richtigen Sinn darthun und den falschen entfernen; wenn man sie falsch beurtheilt und mir Sucht nach Popularität vorwirft, so thut man mir Unrecht und um so mehr, als die Art meiner Rede beweist, daß ich bloß sprach, um meinem Gewissen genugzuthun".[2]

Ohne Zweifel mochte Bacon viel daran gelegen sein, die Königin sich wieder geneigt zu machen und von der loyalen Gesinnung, die ihn aufrichtig erfüllte, zu überzeugen; aber nichts beweist, daß er in dieser Absicht unwürdige Schritte gethan habe. In dem nächsten Parlamente, welches im October 1597 zusammentrat, war er Mitglied für Ipswich in Suffolk. Hier nun soll er sich bemüht haben, seine oppositionelle Haltung von 1593 wieder gut zu machen; er habe sich, erzählt Campbell, still, ängstlich und servil gezeigt, wogegen Dixon behauptet, daß er oft und energisch gesprochen. So viel steht fest, daß er in dem Parlamente viel gegolten hat, denn er war Mitglied fast aller Ausschüsse, und soweit seine Thätigkeit noch erkennbar ist, verräth sie nirgends eine unwürdige Haltung. Es ist wahr, daß er in der Subsidienfrage seine Opposition nicht wieder geltend machte, aber es gab nicht eine einzige Stimme, die der Forderung der Regierung auf drei Subsidien, zahlbar in drei Jahren, entgegen war. Bacons Hauptthätigkeit war diesmal einer nationalökonomischen Frage von großer Wichtigkeit zugewendet, er wollte dem Verfall des Ackerbaues und dem Untergange der Pächter auf

[1] Seine erste Rede vom 26. Februar gleich nach Eröffnung des Parlaments betraf die Revision und Verbesserung der Gesetze, eine Aufgabe, welche er dem Parlament als eine beständige und fortdauernde vorhielt. — [2] The works of Francis Bacon (Spedding), vol. VIII, p. 233, 234.



englischem Boden durch ein Gesetz vorbeugen, welches der überhandnehmenden Umwandlung des Ackerlandes in Weide nothwendige Schranken setzte zur Hebung des Landbaues und der Bevölkerung. Von seiner darauf bezüglichen Rede existirt noch ein kleines Bruchstück.[1]

2. Erfolglose Bewerbungen.

Nach seiner Opposition, die er im Parlamente vom Jahre 1593 bewiesen, war die Königin zuerst so erzürnt, daß sie Bacon nicht sehen wollte, und wenn sie ihm die Erlaubniß an den Hof zu kommen auch bald wieder zurückgab, so blieb sie taub gegen seine Bewerbungen und gegen jede ihm günstige Fürsprache. Gerade damals war die Stelle des obersten Kronanwaltes und Generalfiscals (attorney general) frei geworden. Um dieses Amt bewarb sich Bacon, von Essex lebhaft unterstützt; sein Mitbewerber war Eduard Coke, neun Jahre älter als er, angesehen als der erste Rechtsgelehrte Englands, bereits in Amt und Würden, denn er war solicitor general, welche Stelle dem attorney general zunächst stand, zugleich ein Mann von großer parlamentarischer Bedeutung, er war Sprecher im Unterhause, in seiner Haltung völlig loyal, dem Dienste der Krone ganz ergeben, Bacons Gegner in der Subsidienfrage. Selbst wenn die Königin Bacon günstig gewesen wäre, konnte sie ihn kaum einem solchen Manne bei einer solchen Bewerbung vorziehen; aber sie war ihm abgeneigt, auch der Siegelbewahrer Puckering war gegen ihn, und Burleigh that nichts zu seinen Gunsten, vielleicht weil er sah, daß nichts auszurichten war. Nur Essex betrieb bei der Königin Bacons Bewerbung sehr eifrig; er stellte der Königin vor, daß sie um ihrer selbst willen Bacon zum Generalfiscal machen müsse, sonst würde sie den fähigsten Mann in ihrem Dienste verlieren; er schreibt Bacon den 24. August 1593, er werde die Königin hoffentlich am Ende erweichen, wie der Tropfen den Stein «saepe cadendo». Er hoffte vergeblich. Die Königin kam immer wieder zurück auf Bacons parlamentarische Unart.

Coke wurde im Frühjahr 1594 attorney general. Nun war seine bisherige Stelle, die des solicitor general, frei, und Bacon machte alle Anstrengungen, sie zu erhalten, auch unterstützten dieses mal beide Cecils seine Bewerbung, Essex zeigte sich wiederum unermüdlich, aber seine zu lebhafte Fürsprache war der Sache eher schädlich

[1] The works, vol. IX, p. 77 flg.



als förderlich, denn sie machte die Königin ärgerlich. Der Siegelbewahrer wirkte gegen Bacon, und nachdem die Sache lange hinausgeschoben worden und Bacon immer wieder die sichersten Hoffnungen gefaßt hatte, erhielt im November 1595 Fleming das erledigte Amt.

Es war eine unglückliche Zeit für Bacon. Alle seine Bewerbungen schlugen fehl, zuletzt die um eine Frau, auch hier stand ihm als der glücklichere Nebenbuhler Eduard Coke entgegen. Die Frau, welche er begehrte, war Elisabeth Hatton, eine reiche, junge und schöne Witwe, Burleighs Enkelin; auch hier warb Essex für Bacon, er schrieb an die Eltern Elisabeths und sagte in seinem Briefe, wenn er eine Schwester zu verheirathen hätte, würde er sie keinem lieber geben als seinem Freunde Bacon. Die junge Witwe schlug ihn aus, sie war ehrgeizig und habsüchtig und nahm daher den reichen Generalfiscal lieber zum Manne als den armen Advocaten Francis Bacon (1597). Man hat behauptet, Bacon habe bloß die reiche Frau gewollt, um seine schlimmen Vermögensumstände zu verbessern; ob er in der That kein anderes Interesse bei seiner Bewerbung gehabt hat, weiß ich nicht und sehe auch nicht, woher es Biographen wie Campbell wissen. Daß es mit seinen ökonomischen Verhältnissen damals sehr übel bestellt war, ist richtig; er war hoch in den dreißigen, ohne Praxis, ohne Amt, mit Schulden überhäuft, deren Zinsen er bezahlte, indem er neue Schulden machte. Von seiner Familie war keine Hülfe zu hoffen; die Mutter lebte auf ihrem Witwensitz in Gorhambury und gab soviel sie hatte, aber sie hatte nicht viel; sein Bruder Anthony besaß einige Ländereien in Redburn (Hertfordshire), die wenig einbrachten; der eine seiner Halbbrüder Nicholas hatte mehr, aber brauchte alles für seine eigene sehr zahlreiche Familie, der andere, Eduard, konnte Bacon wohl einen Aufenthalt in seiner Wohnung zu Twickenham anbieten, aber kein Geld. Seit Jahren hatte Bacon die Anwartschaft auf eine Registratur in der Sternkammer, auch hatte ihm die Königin im November 1595 (als sie Fleming zum solicitor general ernannte) eine Anwartschaft auf die nächste Pacht eines Landhauses in Twickenham ertheilt, aber das alles waren zunächst nur Aussichten, womit man keine Gläubiger bezahlen konnte. Die Schulden vermehrten sich, er nahm seine Zuflucht zu Pfandleihern und Juden, und es kam im Jahre 1598 so weit, daß der Goldschmied Sympson wegen einer Schuld von einigen hundert Pfund unsern Bacon, als dieser eben vom Tower herkam, auf offener Straße verhaften ließ.

Selbst die Hoffnungen, die er auf Essex' Freundschaft und Geltung bei der Königin setzen konnte, fingen an zu erbleichen. Der Einfluß des mächtigen Günstlings war im Sinken, das gute Einvernehmen zwischen ihm und Bacon hatte schon eine Abkühlung erfahren; bald nahmen die Verhältnisse die unheilvollste Wendung, in welche Bacon auf eigenthümliche Art mit verstrickt wurde, denn seit dem Essex-Proceß hat die Welt nicht mehr glauben wollen, daß unter Bacons Fähigkeiten auch Dankbarkeit und Freundschaft war. Die Essex-Frage ist biographisch so reichhaltig und für die Beurtheilung der Person Bacons so wichtig, daß wir derselben einen besondern Abschnitt widmen.

Viertes Capitel.

Bacon und Essex.

I. Essex' Person und Schicksale.

1. Essex und Elisabeth.

Der einzige Mann am Hofe Elisabeths, der Bacons Geist und Pläne hoch hielt, und dessen Namen wir in nächster Beziehung zu ihm schon mehrfach genannt haben, war Robert Devereux Graf von Essex. Die Königin selbst war wohl gelehrt, doch kann man nicht sagen, daß sie Kunst und Wissenschaft aus freier Neigung beschützte; sie hatte nichts Mediceisches, sie ließ die Gelehrsamkeit gelten, soweit sie praktisch war und mit den öffentlichen Angelegenheiten des Staates und der Kirche unmittelbar zu thun hatte, die theologische und juristische Gelehrsamkeit; gegen die philosophischen Dinge war sie gleichgültig, geringschätzend, mißtrauisch, die Beschäftigung damit erschien ihr als unbrauchbar und als eine «disqualification» für den Staatsdienst. Was ihr allein am Herzen lag, war weniger die Herrschaft des Menschen über die Natur vermöge der Wissenschaft, als die Herrschaft Elisabeths über England vermöge der Politik; die Staatszwecke durchschaute sie klar, und selbst die Leidenschaften, denen sie sich hingab, konnten ihr Urtheil nicht verwirren. Ebenso praktisch und ebenso verächtlich in Ansehung der rein theoretischen Dinge dachten ihre Staatsmänner, die Cecils, Walsingham, Eduard Coke u. a.

Essex war sechs Jahre jünger als Bacon, 34 jünger als Elisabeth. Die Königin war 55 alt, als nach dem Tode seines Stiefvaters des Grafen Leicester (1588) der einundzwanzigjährige Essex ihr erklärter Günstling wurde, ein Mann, noch in der ersten Blüthe der Jugend, von anmuthiger Ritterlichkeit, feurigem Geist, ungezügeltem Temperamente, kühnem Ehrgeize, großmüthigen Neigungen, aufopferungsfähig in der Freundschaft, ohne Selbstbeherrschung in der Leidenschaft, stolz und verwegen bis zum Uebermaß, empfänglich für Frauengunst und für Volksgunst und ganz dazu gemacht, um beide zu gewinnen, ein Charakter und eine Erscheinung, welche etwas von der Art des Alkibiades hatte und sich von der Höhe eines leichtgewonnenen Glücks mit leichtsinnigem Frevelmuthe herabstürzte. Die Königin war ihm mit einer verschwenderischen und argwöhnischen Zärtlichkeit zugethan und eifersüchtig auf jeden Gegenstand seiner Neigung, seinen Ruhm, seine Popularität, seine Freunde; sie war so gestimmt, daß sie seine Wünsche jetzt bereitwillig und zärtlich erfüllte, jetzt eifersüchtig und eigensinnig abschlug. Der Grundzug ihrer Zuneigung war mütterlicher Art. In Essex' Adern floß das Blut der Boleyn, seine Mutter war die Nichte der Königin, sein Vater Walter Essex war ihr Freund gewesen in verlassenen Tagen, sie hatte von mütterlicher Seite her keinen andern männlichen Verwandten.[1]

Unter seinem Stiefvater Leicester hat Essex seine ersten Kriegsdienste in den Niederlanden gethan (1585—86). Jetzt stieg er schnell empor, die Königin ernannte ihn 1587 zu ihrem Stallmeister, im folgenden Jahre zum General der Cavallerie im Kriege gegen Spanien und schickte ihn 1591 zur Unterstützung Heinrichs IV. mit englischen Hülfstruppen nach Frankreich; im Jahre 1593 wird er Geheimer Rath, drei Jahre später erhält er den Oberbefehl der gegen Spanien bestimmten Landungstruppen; der glänzende Erfolg dieses Feldzugs, die Eroberung von Cadix, erhebt seinen Namen unter die volksthümlichen Helden Englands.

Cadix ist der Gipfel seines Ruhms. Von hier geht seine Bahn abwärts. Die nächste Expedition nach den Azoren im Juni 1597,

[1] Anna Boleyn, die Mutter Elisabeths, hatte eine Schwester, deren Tochter, Katharine Carey, Elisabeths nächste Cousine und ihre liebste Jugendfreundin war; diese hatte als Lady Knollys eine Tochter, Lettice Knollys, die in erster Ehe mit dem Grafen Essex, in zweiter mit dem Grafen Leicester, Elisabeths Günstling, vermählt war. Ihr Sohn ist Essex, von dem wir reden.



von Essex befehligt, verunglückt durch seine Schuld. Er hatte die spanische Flotte, welche mit Schätzen von Indien kam, auffangen und ihr den Weg nach Terceira verlegen sollen; er verfehlt sie und vereinigt sich mit Raleigh, der Contreadmiral war, Fayal genommen und das Werk der Eroberung fast vollendet hatte. Der Ruhm dieser That gebührt Raleigh, aber Essex, darauf eifersüchtig, erwähnt in seinem amtlichen Berichte nichts von Raleighs Verdienst und weckt dadurch dessen Feindschaft. Unverrichteter Sache kehrt die englische Flotte Ende October 1597 zurück, sogar die englische Küste war in Gefahr. Schon jetzt hatte Essex die Unzufriedenheit der Königin erregt und verdient; aber zu verblendet, um die eigene Schuld und seine Fehler zu erkennen, spielt er den Beleidigten und fängt an, mißvergnügt zu werden. Daß seine Empfehlungen nichts ausrichten, seine Gegner Einfluß und Aemter gewinnen, macht ihn übellaunig und den Einflüsterungen factiöser Feinde des Staats allmählich geneigt. In seiner eigenen Familie werden böse Einflüsse genährt, seine Mutter hatte sich als Gräfin Essex durch Leicester, als Gräfin Leicester durch Christopher Blount, einen Mann niedriger Herkunft, verführen lassen und nach dem Tode des Gemahls den Verführer geheirathet. Dieser Blount ist ein Werkzeug der katholischen Agitation, und Essex läßt sich durch ihn beeinflussen. So legt sich das Netz, worin er sich verfängt, um seine Füße.

2. Die Statthalterschaft in Irland.

Ein neues Unternehmen lockt seinen kriegerischen Ehrgeiz. Im Jahre 1598 ist in Irland unter dem Grafen Tyrone ein Aufstand ausgebrochen, der die Niederlassungen der englischen Protestanten bedroht und das Land von der englischen Herrschaft befreien will. Jetzt begehrt Essex den Oberbefehl über das nach Irland bestimmte Heer, seine Gegner am Hofe, in der Absicht ihn zu entfernen, begünstigen wie es scheint seinen Wunsch, widerwillig giebt Elisabeth nach und ernennt ihn zum Lordlieutenant von Irland (1599). Im Frühjahre landet er in Dublin; man sah in London glänzenden Siegen entgegen, so günstig war die Volksstimmung für Essex; verglich doch Shakespeare, der damals seinen Heinrich V. aufführen ließ, im Prologe des letzten Actes sogar den Jubel, mit dem einst England den Sieger von Azincourt empfing, den freudigen Hoffnungen, womit das Volk jetzt den Triumphator von Irland erwartet:

Wenn jetzt der Feldherr unsrer Königin
Wie er es leichtlich mag, aus Irland käme
Und brächt' Empörung auf dem Schwert gespießt:
Wie viele würden diese Friedensstadt
Verlassen, um willkommen ihn zu heißen!

Dieser Traum ging nicht in Erfüllung. Durch eine Reihe unkluger und unpolitischer Maßregeln gerieth Essex in den Verdacht, dem Aufstande selbst und der katholischen Faction in die Hände zu arbeiten; statt die Insurgenten mit Waffengewalt niederzuwerfen, läßt er die günstige Gelegenheit vorübergehen und beginnt Unterhandlungen mit dem Haupte der Empörung.[1] Das Vertrauen Elisabeths war tief erschüttert, sie griff jetzt unmittelbar in die Leitung der irischen Angelegenheiten ein, und Essex sah sich nicht bloß in seinem Oberbefehl in Irland, sondern in seiner ganzen Stellung am Hofe der Königin bedroht. Plötzlich verläßt er Dublin und kehrt im September 1599 nach London zurück; im Reisekleid, staubbedeckt erscheint er im Palaste Nonsuch und überrascht die Königin bei ihrer Morgentoilette, seine persönliche Gegenwart übt auf Elisabeth den gewohnten Zauber, und es scheint einen Augenblick, als ob sie ihm alles verzeihen wolle. Doch bald nach einem Gespräche mit Cecil, ihrem Minister (Burleigh war das Jahr vorher gestorben), entschließt sie sich anders und befiehlt, daß Essex in Haft bleibe; ihre Absicht war nicht, ihn zu stürzen, sondern zu demüthigen; sie wollte ihn nicht richterlich, sondern pädagogisch strafen, mütterlich züchtigen, so mild als möglich unter dem Scheine der Strenge; sie hätte es am liebsten bei der Censur bewenden lassen, welche die Sternkammer, ohne daß Essex gehört wurde, gegen ihn aussprach. Aus Rücksicht auf die öffentliche Meinung ließ sie ein zweites Verfahren eintreten, wobei Anklage und Vertheidigung stattfand; sie ernannte zu diesem Zweck einen außerordentlichen Gerichtshof von 18 königlichen Commissaren, der sich den 5. Juni 1600 in Yorkhouse versammelte, Essex' Führung in Irland für tadelnswerth erkannte und sein Urtheil dahin abgab, daß er von seinen Aemtern suspendirt sein und in seinem Hause

[1] Auch in kleinen Dingen handelte Essex ungehorsam und rücksichtslos gegen die Königin. Der junge Graf Southampton hatte die Vernon, eine der Hofdamen Elisabeths, verführt und war deshalb aus London verbannt worden. Heimlich kehrt er zurück und heirathet die Vernon. Die Königin straft ihn mit Haft in seinem Hause; gegen sein Wort entfernt er sich heimlich, geht nach Dublin zu Essex, und dieser macht ihn zum General der Cavallerie.



gefangen bleiben solle, solange es der Königin gefalle. Essex verzichtete auf alle Rechtfertigung und hörte den Spruch kniend.

3. Verschwörung und Untergang.

Bald erhielt er die Freiheit zurück und die Erlaubniß, auf seine Güter zu gehen; der Hof blieb ihm verboten, doch hatte Elisabeth seine völlige Wiederherstellung im Sinne, und als Essex im September 1600 London verließ, war er sicher, daß ihn die Königin in der Kürze zurückrufen werde. Aber eine abgeschlagene Bitte machte ihn an der guten Absicht der Königin vollkommen irre und nahm ihm jede besonnene Empfindung. Er hatte gewünscht, daß ihm das einträgliche Monopol der spanischen Weine, dessen Dauer abgelaufen war, wieder erneuert werde, und die Königin, die dem Scheine seiner Demuth und Gefügigkeit mißtraute und dahinter nur Eigennutz zu sehen glaubte, hatte die Sache verweigert. Jetzt fing er an die Königin zu hassen und sprach von ihr offen in den ungebührlichsten und rohesten Ausdrücken; er sei nicht ihr Sklave und werde sich nicht so ungerecht behandeln lassen von diesem alten Weibe, ebenso krumm an Geist wie an Körper; er sann auf Rache und ließ sich mit Blount und andern in hochverrätherische Pläne der unsinnigsten Art ein. Man wollte sich der Person der Königin bemächtigen und in ihrem Namen die Gewalt ergreifen. Elisabeth ist von allem unterrichtet, sie weiß, welche Sprache Essex offen gegen sie führt, welche geheime Anschläge er brütet, und daß der 8. Februar 1601 zum Ausbruch der Verschwörung bestimmt ist. Den Abend vorher hatte der Graf Southampton im Globe vor den Verschworenen Shakespeares Richard II. aufführen lassen, gleichsam als ermunterndes Beispiel der Absetzung eines Königs und einer erfolgreichen Usurpation; man sagt auch, daß diese Dichtung damals der Königin verdächtig gemacht worden sei als tendenziöser Bestandtheil eines großen Complots, das Stück solle den Unterthanen zeigen, wie man einen König aus dem Wege schaffe; sie sei Richard, Essex sei Bolingbroke. Die Verschwörung selbst war verzweigt und stand, wie es scheint, mit den irischen Rebellen und mit dem Könige von Schottland in Zusammenhang; man will sie als eines der Glieder jener papistischen Verschwörungskette ansehen, die sich zuerst an die Prätendentschaft der Maria Stuart anknüpfte und zuletzt in dem Pulvercomplot ausbrach.

Den 8. Februar früh schickte Elisabeth vier der höchsten Staatsbeamten, darunter den Großsiegelbewahrer und den Lord Oberrichter,

nach Essexhouse, um die Ursache der geheimen Versammlungen zu erfahren. Essex hielt die Räthe der Königin fest, stürzte mit seinem Anhange auf die Straße und rief die Bürger zu den Waffen. Niemand folgte ihm. Das Unternehmen ist ebenso erfolglos als planlos. Nach wenigen Stunden, nach einem kurzen Kampfe ist alles vorüber, Essex selbst ergriffen und in den Tower gebracht. Er stellte den Hochverrath in Abrede, das Unternehmen sei nicht gegen die Königin und den Staat, sondern gegen ein Complot seiner Feinde gerichtet gewesen, das Haupt dieser Feinde sei Walter Raleigh, dessen Anschläge gegen sein Leben eine solche Selbsthülfe hervorgerufen hätten. Das Gericht fand Essex schuldig und verurtheilte ihn zum Tode; mit der größten Seelenruhe nahm er das Urtheil hin und suchte nur das Leben seiner Freunde zu retten. Die Königin soll sehr geschwankt haben, bevor sie den Spruch bestätigte. Den 25. Februar 1601 fiel Essex' Haupt auf dem Schaffot. Zwei Jahre später, den 24. März 1603, starb Elisabeth in tiefer Schwermuth und des Lebens vollkommen überdrüssig; sie hatte die Königin gerächt, aber sie war als Frau gebrochen.

II. Bacons Verhältniß zu Essex.

Im Jahre 1590 oder spätestens in der ersten Hälfte des folgenden Jahres lernte Essex Bacon kennen und trat bald mit beiden Brüdern in Verbindung: Anthony wurde sein Secretär, Francis sein politischer und juristischer Rathgeber. Wir wissen, mit wie vielem Eifer, wenngleich mit wenigem Erfolg, er Bacons Sache bei der Königin vertrat, wie aufrichtig und lebhaft er von seinem Talent und Werth überzeugt war. Immer nennt er ihn seinen guten Freund Bacon. Bevor er nach Spanien unter Segel geht, empfiehlt er ihn dem Siegelbewahrer Egerton in einem Briefe vom 27. Mai 1596: „es sei in England kein Mann, dessen Glück er lebhafter und eifriger wünsche". Es war eine Zeit, wo Bacon in geringen und ungünstigen Verhältnissen keinen bessern Freund hatte, als den mächtigen, von jeder Gunst des Schicksals hoch emporgehobenen Essex. Wie war es möglich, daß er gegen diesen Mann, als er zu Boden lag, unter den Anklägern auftrat?

Als die Königin nach der Hinrichtung zum ersten male in die City kam und sich von Seiten des Volks kalt empfangen sah, wünschte sie, daß Essex' Verurtheilung und Hinrichtung durch eine „geschickte

Feder" öffentlich gerechtfertigt werde; sie trug dieses Werk dem Bacon auf, und dieser gehorchte sogleich. Er schrieb „eine Erklärung der Ränke und Verräthereien, versucht und begangen durch Robert weiland Graf Essex und seine Mitschuldigen".[1] Alle Welt erhob gegen Bacon den Vorwurf, daß er falsch und undankbar gegen Essex gehandelt. Dieser Vorwurf hat sich fortgepflanzt von Geschlecht zu Geschlecht und ist heute noch so laut wie damals. Daß er schon damals laut wurde, sollte Dixon nicht bestreiten, da Bacon selbst es sagt. Ein Jahr nach dem Tode der Elisabeth war er genöthigt, sich „gegen gewisse Vorwürfe in Betreff des verstorbenen Grafen Essex" öffentlich zu vertheidigen; er that es in Form eines Briefs an den Lord Montjoy, welcher dem Essex als Statthalter in Irland gefolgt war.[2]

Laute Vorwürfe sind noch nicht gerechte. Bevor wir urtheilen, wollen wir Bacon selbst hören. Wie hat er gegen Essex geschrieben? Wie zu seiner eigenen Vertheidigung?

1. Bacons Declaration.

In der Art, wie Bacon Essex' Schuld darstellt, regt sich keine Spur menschlicher Theilnahme, kein noch so leiser Versuch der Milderung, in Gesinnung und That erscheint Essex als durchaus schlecht und verbrecherisch. Er hat nichts im Sinn als seinen Ehrgeiz, der ihn so weit treibt, daß er «praefectus praetorio», Herr der gesammten englischen Kriegsmacht werden möchte; gegen jeden Nebenbuhler ist er mißgünstig, gegen die Königin verrätherisch, Absalon ähnlich; mit schlimmen Plänen geht er nach Irland, vergeudet die Zeit, schließt einen schimpflichen Frieden, sucht sich aus den irischen Rebellen eine Partei, aus dem Heer ein williges Werkzeug zu machen in der Absicht auf eine bewaffnete Landung in England; Mitschuldige haben es bezeugt, es sei sogar verabredet worden, Essex solle König von England, Tyrone Vicekönig in Irland werden; mit diesem habe er einen Vertrag gegen die englischen Interessen in Irland geschlossen und dafür die Königin gewinnen wollen, daher seine plötzliche Rückkehr nach London. Nachdem seine Schuld erwiesen, habe ihm die Königin

[1] A declaration of the practices and treasons attempted and committed by Robert late Earl of Essex and his complices etc. (1601). The works (Sp.), vol. IX, p. 245 flg. — [2] Sir Francis Bacon his apology in certain imputations concerning the late earl of Essex in a letter to lord Montjoy, now Earl of Devonshire. The works (Sp.), vol. X, p. 139 flg.



großmüthig verziehen; kaum in Freiheit gesetzt, habe er die frühern Pläne wieder aufgenommen, geheime Umtriebe gemacht, allerhand leichtsinnige und mißvergnügte Leute um sich versammelt und eine Verschwörung angezettelt, welche den Umsturz der öffentlichen Zustände bezweckte; zuletzt habe er offene Gewaltthat versucht und sei elend gescheitert. Härter war Essex nicht zu beschuldigen, als hier nach seinem Tode durch Bacons Feder geschehen. Es war wie eine zweite Hinrichtung, und man darf ohne Empfindsamkeit erstaunt sein, daß der Mann, der diese Schrift verfaßte, jemand war, dem Essex Gutes erwiesen. Wenn er den unglücklichen Essex mit Recht beschuldigt, daß er undankbar gegen die Königin gewesen, so darf man wohl fragen: war denn Bacon dankbarer gegen Essex?

2. Bacons Apologie.

Es scheint, daß er selbst das peinliche Gefühl dieser Frage gehabt hat, denn er sucht am Schluß seiner Vertheidigung die Schuld jener Schrift von sich abzuwälzen, sophistisch genug: er habe sie geschrieben nicht wie ein Autor, sondern wie ein Secretär, in allen Punkten geleitet; sie sei im geheimen Rath der Königin genau durchgesehen, erwogen und so verändert worden, daß am Ende eine Schrift herauskam, wozu er selbst nichts gegeben als den Stil. Zuletzt habe sie die Königin noch einmal Wort für Wort gelesen und eigenhändig Aenderungen gemacht, sie habe ihn sogar getadelt, daß er den alten Respect gegen Essex nicht vergessen und «mylord of Essex» gesagt habe, während es bloß heißen dürfe: «Essex» oder «the late earl of Essex»; ja sie bestand darauf, daß um dieser Kleinigkeit willen die Schrift noch einmal gedruckt wurde.

Diese Vertheidigung ist schlimmer als keine. Warum lieh er seine Feder zu einer Schrift, welche er als die seinige nicht anerkannte, und die das Gefühl der Welt gegen ihn aufbringen mußte? Warum ließ er sich als Werkzeug brauchen? Es wird kaum möglich sein, in diesem Punkte Bacon von einer unwürdigen Willfährigkeit freizusprechen, aber, um in der Beurtheilung seiner Empfindungsweise sicher zu gehen, muß man doch die Beziehungen zwischen Essex und ihm genauer untersuchen; man muß wissen, welches Verhältniß zwischen beiden bestand, welchen Wechsel dasselbe erlebt hat. Darüber giebt Bacons Vertheidigungsschrift eine ebenso interessante und charakteristische, als meiner Meinung nach richtige Aufklärung. Die

Frage selbst ist biographisch genommen so erheblich, daß wir uns unmöglich bei dem Gemeinplatz begnügen können, wonach auf der einen Seite die großmüthigste Freundschaft war, auf der andern Seite nichts als der kälteste Undank.

Seine Freundschaft für Essex, so bekennt Bacon selbst, sei weder unbedingt noch ungetrübt gewesen, er halte es mit dem Worte der Alten: «amicus usque ad aras»; erst Gott, dann der König, dann der Freund. Er habe in Essex eines der besten und tauglichsten Werkzeuge für das Staatswohl gesehen und sich deshalb dem Dienste desselben so ausschließlich gewidmet, daß er darüber den der Königin, Vermögen und Beruf vernachlässigt, auch seinen Bruder bald nach dessen Rückkehr bestimmt habe, ebenfalls in die Dienste des Grafen zu treten. Essex habe sich gegen ihn wohlwollend und freigebig bewiesen, seine Amtsbewerbungen unterstützt und, als diese fehlgeschlagen, ihm ein Landgut geschenkt, das er für 1800 Pfund verkauft, obwohl es werthvoller war. Indessen seien sehr bald zwischen dem Grafen und ihm Differenzen entstanden, besonders in zwei Punkten, betreffend Essex' Benehmen gegen die Königin und seine Sucht nach Kriegsruhm und Volksgunst. Er habe Essex wiederholt gerathen, sich gegen die Königin folgsam und gefügig zu zeigen, dann werde sie bald wie Ahasverus fragen: „Was soll dem Manne geschehen, den der König ehren will?" — Dagegen pflegte Essex zu sagen, man müsse der Königin imponiren, um sie zu gewinnen, denn sie könne nur durch Zwang und Autorität zu etwas gebracht werden. Hatte er dann mit seiner gewaltsamen Art wirklich etwas durchgesetzt, so triumphirte er gegen Bacon: „Nun sehen Sie, wessen Principien die Probe bestehen!" Bacon entgegnete, ein solches Verfahren sei wie heiße Wasserkuren, die wohl bisweilen helfen, aber fortgesetzt schaden. Auch habe er ihn oft vor jenem zwiefachen Ehrgeiz nach Kriegsruhm und Volksgunst gewarnt, der, wenn er Glück habe, leicht die Eifersucht der Königin, seinen eigenen Uebermuth und öffentliche Störungen erregen könne; Kriegsruhm und Volksgunst seien wie die Schwingen des Ikarus mit Wachs befestigt, leicht zu lösen, dann folge der jähe Sturz. Essex nahm solche Rathschläge wenig zu Herzen und meinte spottend, sie kämen nicht von Bacons Geist, sondern von seinem Rock (auf die seidene Robe anspielend).

Diese Meinungsverschiedenheit führte allmählich zu einer gegenseitigen Entfremdung, und als Essex wegen des irischen Feldzugs

Bacon wieder um Rath fragte, hatten sich beide Männer seit achtzehn Monaten nicht gesehen. Bacon kannte die Lage der Dinge, er wußte sehr gut, daß Irland nur auf wirthschaftlichem Wege zu helfen sei, er sah voraus, daß Essex in dieser Sache nichts ausrichten, nichts gewinnen, durch Mißerfolge die Gunst der Königin verlieren, durch seine Entfernung seinen Feinden am Hofe das Feld freilassen werde. „Ich widerrieth es nicht bloß", sagt Bacon, „sondern that förmliche Einsprache; es würden für Essex, die Königin, den Staat verderbliche Folgen daraus entstehen; ich habe nie ernster weder mündlich noch schriftlich mit ihm geredet."

Während Essex' Abwesenheit sieht Bacon die Königin häufig in ihrem Palaste Nonsuch und findet sie leidenschaftlich verstimmt über Essex' Verfahren in Irland, er handle ohne Glück, ohne Urtheil und nicht ohne eigennützige Nebenabsichten. Damals habe Bacon der Königin gerathen, sie möge Essex in ehrenvollster Weise zurückrufen und ihm eine Stellung am Hofe geben, wie Leicester sie gehabt. Nach Essex' plötzlicher Rückkehr von Dublin habe er ihn sogleich besucht und seinen niedergeschlagenen Muth aufgerichtet; auf seine Frage: was wird aus mir werden? habe er ihm Rath und Trost gegeben, es sei ein Wölkchen, das vorüberziehe, ein Nebel, bei dem es darauf ankomme, ob er steige oder falle; man müsse alles thun, daß er nicht steige. Schon damals habe man gesagt, daß er die Königin gegen Essex einzunehmen suche; das sei falsch, vielmehr habe er stets zum Guten geredet, sogar ein Sonett an die Königin gerichtet, um sie versöhnlich für Essex zu stimmen.[1] Selbst Essex' Rücksendung nach Irland habe er nicht widerrathen, freilich noch weniger gutgeheißen; die Königin sei in dieser Sache völlig entschieden gewesen und habe seines Rathes gar nicht bedurft. Sie hatte Montjoy an Essex' Stelle ernannt und sprach davon gelegentlich mit Bacon. „Wenn Ihre Majestät", entgegnete dieser, „nicht die Absicht haben, Essex zurückzuschicken, so konnten Sie keine bessere Wahl treffen." Darauf habe die Königin heftig erwidert: „Essex! Wenn ich Essex je wieder nach Irland schicke, so will ich Sie heirathen, Bacon, fordern Sie es von mir!"

---

[1] Dieses Sonett überreichte Bacon der Königin, als diese Ende September 1600 (also ein Jahr nach Essex' Rückkehr) in seiner Sommerwohnung zu Twickenham bei ihm zu Mittag aß. Dieses Sonett, das niemand kennt, soll zum Beweise dienen, daß Bacon ein Dichter, daß er Shakespeare war! Vgl. meine Schrift „Shakespeare und die Bacon-Mythen" (Heidelberg, Winter, 1895), S. 27—28. Vgl. auch in Beziehung auf S. 43 oben dieselbe Schrift S. 28—33.

Wir kennen das Verfahren, welches die Königin gegen Essex einschlug; auch hier widerrieth Bacon zweimal, was die Königin wollte, und erregte dadurch ihren Unwillen. Zuerst mißbilligte er, daß die Sternkammer ungehört über Essex urtheilen solle, denn dies widerstreite den Formen der Gerechtigkeit und werde bei der öffentlichen Meinung Anstoß finden; die Königin nahm die Einrede übel und sprach mit ihm monatelang kein Wort. Die Procedur fand statt, ohne daß Bacon daran theilnahm. Gegen Ostern 1600 wurde die Königin anderer Meinung, sie räumte ein, daß Bacon recht gehabt, und wünschte ein zweites förmliches Verfahren «ad castigationem», wie sie wiederholt sagte, nicht «ad destructionem». Auch jetzt widersprach Bacon; wenn ihn die Königin frage, so müsse er antworten, wie Frater Bacons Kopf sprach: „Zeit ist, Zeit war, Zeit wird niemals sein"; es sei jetzt zu spät, die Sache sei kalt geworden und habe schon zu viel Wind gemacht. Die Königin, von neuem gegen Bacon verstimmt, blieb bei ihrem Entschluß; es kam zu jener gerichtlichen Verhandlung in Yorkhouse, wozu Bacon der Königin seine Dienste anbot, aber auch erklärte, wenn sie ihn aus Rücksicht auf sein Verhältniß zu Essex ausschließen wolle, so würde er dies als höchste Gunst ansehen. Er wurde mit den übrigen Kronjuristen zugezogen und an der Untersuchung in einem ganz untergeordneten Punkte betheiligt.

Seitdem habe er alles gethan, die Königin mit Essex auszusöhnen; er habe ihr gesagt, daß sie zwei Triumphe davongetragen: über die öffentliche Meinung und über Essex' Hochmuth; jene sei befriedigt, dieser gedemüthigt. Die Königin schien damit sehr zufrieden und äußerte wiederholt, ihr Verfahren gegen Essex sei «ad reparationem», nicht «ad ruinam». Während des ganzen Sommers (1600) habe er für Essex' Wiederherstellung gearbeitet und mit diesem selbst fortwährend brieflich verkehrt, er habe sogar auf Essex' Bitte Briefe in seinem Namen an die Königin aufgesetzt, wie er wußte, daß sie ihr den besten Eindruck machen würden. Auch sei monatelang alles vortrefflich gegangen, die Königin war in der günstigsten Stimmung und hörte wieder sehr gern von Essex sprechen. Da bemerkte sie eines Tages gegen Bacon, daß ihr Essex sehr ehrerbietig geschrieben habe, sie habe den Brief zuerst als eine Herzensergießung genommen und empfunden, dann aber gesehen, daß der eigentliche Beweggrund kein anderer war, als die Bitte um Erneuerung des Monopols der süßen

Weine. Mit einer geistreichen Antwort und im besten Sinne für Essex sucht Bacon den Argwohn der Königin umzustimmen: es könne ja beides recht wohl zusammen bestehen, der Mensch habe zwei Grundtriebe, er strebe nach Vervollkommnung, wie das Eisen nach dem Magnet, zugleich nach Selbsterhaltung, wie der Wein nach der Stange, das thue der Wein nicht aus Liebe zur Stange, sondern um sich aufrecht zu halten. Wiederum habe er zwei seiner falschen wohlgemeinten Briefe geschrieben, den einen als von seinem Bruder Anthony an Essex gerichtet, den andern als Antwort des letztern, worin dieser seine Gemüthsverfassung so schildert, wie die Königin sie wünschte. Die Königin habe die Briefe gelesen, aber sich nicht umstimmen lassen; sie blieb erzürnt gegen Essex, übel gelaunt gegen Bacon, sie ließ ihn stehen, ohne ihn anzureden; sie schickte ihn fort, wenn er in Geschäftssachen kam, bis er endlich es nicht länger ertragen und der Königin eines Tags offen gesagt habe, sie behandle ihn als «enfant perdu», er stehe zwischen Thür und Angel, viele von den Großen seien ihm ungünstig, weil sie meinen, er sei gegen Essex; die Königin sei ihm abgeneigt, weil sie glaube, er sei für ihn. Elisabeth habe darauf freundlich und beruhigend geantwortet, aber von Essex kein Wort gesprochen. Dies war Bacons letztes Gespräch mit der Königin vor dem verhängnißvollen 8. Februar.

Was zuletzt seine Theilnahme an dem Hochverrathsproceß selbst betrifft, so habe er sich nicht unter die Ankläger gedrängt, sondern nur gethan, was Amt und Pflicht gefordert; zwischen dem Verhör und der Hinrichtung habe er die Königin nur einmal gesprochen und ihre Gnade im allgemeinen angerufen, weil das Verbrechen zwar groß, aber die Gefahr klein war; Essex sei nicht zu retten gewesen, aber seiner Bemühung sei es gelungen, einige der Angeklagten zu befreien.

3. Auftreten gegen Essex.

Bacon plaidirte in dem Hochverrathsproceß selbst schonungslos gegen Essex, er trat im Laufe der Untersuchung zweimal auf, um die Ausflüchte des Angeklagten abzuschneiden und zeigte die Schuld desselben im schlimmsten Lichte. Da Essex seine That bald als Abwehr gegen Raleigh, bald als der Königin keineswegs feindselig darstellen wollte, so verglich ihn Bacon erst mit Pisistratus, dann mit Heinrich Guise, zwei Beispiele, welche für Essex nicht gefährlicher gewählt sein konnten, denn sie gingen unmittelbar auf die Absicht der Usurpation.

Es gebe, sagte Bacon in seiner Rede, für den Angeklagten keinerlei Rechtfertigung, nur das einfache Bekenntniß der Schuld. Essex hatte dem Gerichtshofe gegenüber allerhand Ausweichungen und Digressionen versucht, er hatte, um Bacon in Verlegenheit zu bringen, sogar auf jene falschen Briefe hingewiesen, die der Ankläger selbst in seinem Interesse geschrieben; Essex sagte, Bacon könne ihn am besten gegen Bacon vertheidigen. Dieser ließ sich nicht irre machen, und er war es hauptsächlich, der den Angeklagten unerbittlich bei der Sache festhielt, nämlich bei dem unleugbaren Hochverrath. Nachdem das Urtheil gefällt war, legte Essex aus freien Stücken umfassende Geständnisse ab und starb schlicht und ergeben.

III. Das Ergebniß.

Nach dieser Einsicht in die Lage und den Verlauf der Dinge läßt sich Bacons Verhalten gegen Essex objectiv würdigen, und da stellt sich das unbefangene und sachkundige Urtheil doch günstiger für ihn als die gewöhnliche Meinung der Welt. Man muß überhaupt die Freundschaft beider nicht zu ideal auffassen: es war nicht Orestes und Pylades, sondern bei aller gegenseitigen Neigung der Lord und der Advocat, der Gönner und der Schützling; ihre Beziehungen gründeten sich zum großen Theil auf praktische Interessen, auf gegenseitige gute Dienste, wobei Bacon das Seinige in Rath und That geleistet hat und dem Lord nichts schuldig blieb, das ihn zu einem Ueberschuß von Dankbarkeit verpflichten konnte. Das Verhältniß steht nicht so, daß wir auf der einen Seite bloß den Wohlthäter, auf der andern bloß den Empfänger vor uns sehen. Bacon hat sich Essex gegenüber keine Unredlichkeit, keine Untreue vorzuwerfen: er hat, wo er nur konnte und so lange als möglich, die Sache des Grafen gefördert nach seiner besten Ueberzeugung und in der besten Absicht; auch war diese Ueberzeugung mehr als bloß gute Gesinnung, sie war das richtigste Urtheil, und Essex hätte in der Welt nichts Besseres thun können, als Bacons wohlgemeinte Rathschläge befolgen. Er that das äußerste Gegentheil und ging den Weg des Verderbens. Es ist nicht zu zweifeln, daß auch von Essex' Hochverrath Bacon genau die Ueberzeugung hatte, die er aussprach, und daß diese Ueberzeugung richtig war. Es würde ihm menschlich schöner gestanden haben, wenn er der Verurtheilung des frühern Freundes, die er nicht hindern konnte, fern geblieben wäre, selbst auf seine Gefahr; wenn er nach der

Hinrichtung durch das Gefallen, welches die Königin an seiner Feder fand, sich nicht hätte bestimmen lassen, jenen Federdienst gegen Essex' Andenken zu verrichten, um seinerseits der Königin zu gefallen. Er mochte es wünschen, nachdem er durch seine Freundschaft und Fürsprache für Essex mehr als einmal den Unwillen und selbst den Argwohn Elisabeths erregt hatte. Wäre Bacon ein Idealist in der Freundschaft und ein Rigorist in der Staatspflicht gewesen, so könnte man denken, daß er sich in einem Conflict zwischen Staatspflicht und Freundschaft befunden und die erste, wie es nöthig war, erfüllt habe; aber er war kein Pylades in der Freundschaft und kein Cato in bürgerlicher Tugend. Ein solches Gepräge hatte der Widerstreit nicht, in den er gerathen war. Für Essex sprach nur die Rücksicht auf das frühere Verhältniß und auf das Urtheil der Leute, gegen Essex die Ueberzeugung von seinem Hochverrath und der Wunsch, der Königin zu gefallen. Diese beiden letzten Interessen, das politische und persönliche, gaben den Ausschlag, der seine Haltung entschied. Die Welt hat seine Freundespflichten gegen Essex überschätzt, sie hat seine Ueberzeugung entweder nicht gekannt oder zu gering angeschlagen und darum unbillig und oberflächlich geurtheilt, daß er aus bloßem Eigennutz die Freundschaft schnöde verrathen habe. Man darf sich über ein solches Urtheil nicht wundern, denn die Freundschaft ist allemal populärer als die Staatspflicht.

Indessen, wenn in Rücksicht auf Bacons Verhalten gegen Essex die blinde Verdammung aufhören soll, so ist kein Grund, auf seiner Seite alles vortrefflich zu finden, wie Dixon in einem Aufwande von Advocatenkünsten versucht. Es sei nicht wahr, daß sich die Meinung der Welt gegen Bacon erklärt habe, der beste Beweis dagegen sei, daß er in demselben Jahre (October 1601) zweimal in das Parlament gewählt wurde für Ipswich und St.-Albans. Dies ist gar kein Beweis, denn ein schlechter Freund kann immerhin ein brauchbares Parlamentsmitglied sein; wenn Bacons Name durch den Proceß und die Declaration gegen Essex moralisch gelitten hatte, so hatte er deshalb noch nicht seine parlamentarische Geltung verloren. Das beste Zeugniß gegen Dixon giebt Bacon selbst, der gleich in den ersten Worten seiner Vertheidigungsschrift bekennt, er wisse wohl und empfinde es schmerzlich, daß er wegen Essex üble Nachrede leide und im «common speech» der Falschheit und Undankbarkeit beschuldigt werde.

Man möge sagen, daß Bacon in seiner Anklage gegen Essex nach richtiger Ueberzeugung gehandelt und seine Pflicht erfüllt habe; daß er es aber in der mildesten Weise gethan, ist ebenfalls unwahr, denn er hat nicht geduldet, daß der hochverrätherische Charakter des Unternehmens, der Essex den Kopf kostete, den kleinsten Zweifel oder Abbruch leide. Was war da noch zu mildern?

Dixon geht noch weiter; er verneint, daß Bacon dem Grafen Essex irgendeine Rücksicht aus Freundschaft schuldig war, denn Essex sei gar nicht sein Freund gewesen, er habe ihm nichts Gutes, sondern nur Uebles erwiesen. Was habe denn seine Fürsprache bei der Bewerbung um die Staatsämter ausgerichtet? Nichts und weniger als nichts! Denn der übertriebene Eifer und die Heftigkeit, womit Essex die Sache Bacons betrieben, habe geschadet. Und nun lautet der Schluß, der schlechter ist als sophistisch: Essex war die Ursache, daß Bacon nicht Staatsanwalt wurde, also war ihm Bacon nichts schuldig, sondern hatte vielmehr allen Grund, sich über Essex zu beklagen. Das heißt die Freundschaft nicht nach der wohlwollenden Gesinnung, sondern bloß nach dem Profit beurtheilen, der dabei abfällt. Wenn Bacon ebenso dachte, so war er in diesem Punkte genau so schlecht, wie sich die öffentliche Meinung ihn vorstellt. Freilich meint Dixon, es sei nicht Wohlwollen gewesen, weshalb Essex sich so eifrig für Bacon bemühte, sondern einfach Schuldigkeit und Schuld im buchstäblichen Sinn, denn Bacon habe ihm jahrelang Dienste geleistet und Essex bei seiner Verschwendung kein Geld gehabt, ihn zu entschädigen, daher suchte er ihn mit Staatsämtern zu bezahlen. Diese Ausflucht ist wiederum falsch. Bacon selbst rühmt in seiner Vertheidigungsschrift Essex' Freigebigkeit und erzählt von dem großen Geschenk eines Landgutes, das ihm jener gemacht, und welches werthvoller war, als die für jene Zeit beträchtliche Summe, die aus dem Verkauf gelöst wurde.

Mit einem Wort: wenn die Sache zwischen Essex und Bacon so gestanden hätte, wie Dixon sie giebt, indem er sie in allen Punkten entstellt, so hätte Bacon entweder gar keine oder eine andere Apologie geschrieben.

Fünftes Capitel.

Bacon unter dem Könige Jakob I.

I. Die neue Aera.

1. Der König.

Elisabeth, ohne leibliche Erben, hatte die Thronfolge nicht gesetzlich geordnet. Kurz vor ihrem Tode wegen der letztern befragt, gab sie eine Antwort, die nicht ganz in der Art Alexanders war: „Ich will keinen Lump zum Nachfolger, mein Nachfolger muß ein König sein, unser Vetter von Schottland". Es war der legitime Erbe ihrer Krone, der Sohn der Maria Stuart, Jakob VI. von Schottland, der als Jakob I. auf dem Throne Englands die Reihe der Stuarts beginnt, die nach ihm noch drei gekrönte Häupter zählt, deren keines seine Regentenlaufbahn glücklich antritt und endet: der zweite Stuart wird enthauptet, der dritte aus der Verbannung zurückgerufen und wiederhergestellt, der letzte vertrieben: unter Karl I. der Bürgerkrieg, unter Karl II. die Wiederherstellung, unter Jakob II. die Revolution, womit die männlichen Stuarts für immer aufhören zu regieren. Unter Jakob I. wird der Grund zu den Uebeln gelegt, welche die Nachfolger keineswegs unschuldig treffen. In dem Zeitalter Elisabeths und durch ihr Verdienst war England ein Staat ersten Ranges geworden. Jakob vereinigte unter seiner Krone die Reiche England und Schottland und nannte sich König von Großbritannien, das war nicht Verdienst, sondern Glück; nachdem er 22 Jahre regiert hatte, sagte die Welt: „Großbritannien ist kleiner als Britannien", das war nicht sein Unglück, sondern seine Schuld.

Kaum fehlte etwas, daß in der Person dieses Königs erfüllt wurde nicht bloß, was die sterbende Elisabeth in Betreff ihres Nachfolgers gewollt, sondern auch, was sie nicht gewollt hatte. Er war in allen Punkten ihr völliges Widerspiel: sie eine männliche Königin, er ein weibischer Mann, an dem nichts königlich war: mittelgroß von Statur, beleibt, der Bart dünn, die Beine schwach, die Zunge breit, man sagte von ihm: „er ißt, wenn er trinkt"; von Regententalent und Kraft keine Spur, sein größter Affect war die Furcht, er zitterte bei jedem Schuß und wurde ohnmächtig vor einem gezückten Degen,

er war nervenschwach von Natur, ohne Willenszucht, noch geschwächt durch eigene Schuld, vielleicht durch Laster. Er hatte sich den Kopf mit einer öden Gelehrsamkeit namentlich theologischer Art gefüllt, womit er Staat machte; er hörte gern, wenn seine Schmeichler ihn „den britischen Salomo" nannten, der französische Minister Sully nannte ihn „den weisesten Narren in Europa". Theologische Vorstellungen hatten ihn dergestalt benebelt, daß er den königlichen Beruf wie in einem Dunst sah und für die großen und realen Aufgaben desselben weder Sinn noch Fähigkeit hatte; sein Wahlspruch war: „kein Bischof, kein König", er hielt die königliche Macht für einen Ausfluß der göttlichen, die Könige seien die Ebenbilder Gottes, daher ihre Macht durch nichts eingeschränkt werden dürfe. Er dachte absolutistisch und despotisch, ohne die Einsicht und Kraft des Gebieters. Er liebte das theologische Gezänk, außerdem die Hahnenkämpfe und die Günstlinge. Aus jungen, unbedeutenden Leuten in der kürzesten Zeit große und gefürchtete Herren zu machen: das war die einzige Art seiner Schöpfung, nur daß er diesen Geschöpfen seiner Gunst gegenüber nicht der Meister war, sondern die Creatur. Wenn eine gewisse körperliche Anmuth dem Könige in die Augen stach, so war der Anfang der großen Laufbahn bei Hofe gemacht. Es bedurfte dazu keines andern Talents. So stieg Robert Carr, ein junger Schotte, den man förmlich ausgestellt hatte, damit der König ihn sehe; er wurde bald Viscount von Rochester, dann Graf von Somerset und war in kurzem der einflußreichste Mann Englands (1612); sein Freund Thomas Overbury, der ihn geistig weit übersah, beherrschte den König durch den Günstling. „Es gab eine Zeit", sagt Bacon, „wo Overbury mehr von den Staatsgeheimnissen wußte als der ganze Staatsrath zusammen." Carrs Verführerin und später seine Frau, Lady Essex, eine Schwiegertochter des unglücklichen Grafen, haßte Overbury und wollte ihn aus dem Wege räumen. Das Verbrechen gelang, Overbury wurde auf Befehl des Königs verhaftet und im Tower durch das Ehepaar Somerset vergiftet (1613); daraus entstand ein Proceß, welchen Bacon mit der größten Schonung gegen die Somersets führte (1616). Nach dem Sturze Carrs kam ein zweiter Günstling, der alle Lebenspläne, selbst seine Heirath aufgab, um die große Favoritencarrière zu machen, die ihm auch über alle Maßen glückte: George Villiers, der 1614 in den Dienst des Königs trat und wie im Fluge von Würde zu Würde emporstieg, er wurde Ritter,

Baron, Viscount, Graf, Marquis, zuletzt Herzog von Buckingham. Seit dem August 1616, wo ihn der König zu Woodstock in den Reichsadel erhoben hatte, galt er öffentlich als Favorit. Er ließ sich von Bacon in einer Anweisung die Bedeutung und Pflichten seiner Stellung als „Favorit" genau auseinandersetzen, dieses Schriftstück aus dem Jahre 1616, dem Inhalt nach ohne Zweifel echt, findet sich in den Werken Bacons.[1] Leider hat dieser Mann in dem Leben unseres Philosophen eine sehr verhängnißvolle und verderbliche Rolle gespielt. „Bacons europäischer Ruhm ohne gleichen", sagt Dahlmann, „scheiterte in den schmutzigen Gewässern Buckinghams."

2. Die neue Politik.

Unter Elisabeth war die auswärtige Politik durchaus protestantisch, national, antispanisch gewesen; unter Jakob wurde sie das Gegentheil, eine schwächliche, halb katholisch gesinnte, dem Nationalgeiste Englands widerstrebende, Spanien zugewendete Friedenspolitik. Ihn trieb kein nationaler Gedanke, kein großer Staatszweck, sondern das kleinlichste Familieninteresse. An die Spitze seiner auswärtigen Politik trat das Project einer spanischen Heirath, von dem er nicht abließ, stumpf gegen die Antipathien Englands, im Widerstreit mit den Interessen des Landes; der Prinz von Wales wurde mit einer spanischen Infantin verlobt und Frieden mit Spanien geschlossen (1604); als Prinz Heinrich starb (1612), mußte der zweite Sohn Karl, der nachmalige König, an die Stelle des Verlobten treten, zuletzt war es Buckingham, der die spanische Heirath scheitern machte. Jakobs Tochter Elisabeth, welche man die „Königin der Herzen" nannte, war (den 14. Februar 1613) mit dem Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz vermählt worden, der Anfang des deutschen Religionskriegs brachte ihr die böhmische Königskrone, die nach wenigen Monaten verloren ging und mit ihr die Pfalz. Diese calvinistische Heirath wurde in England als ein wohlthätiges Gegengift gegen die spanische willkommen geheißen, das Volk wünschte, als der große Krieg auf dem Festlande ausgebrochen war, eine kraftvolle Unterstützung des deutschen Protestantismus, es fühlte die Solidarität der protestantischen Weltinteressen, aber Jakob dachte an nichts als höchstens an die Erhaltung der Pfalz.

[1] The works (Spedding), vol. XIII, p. 9 flg., p. 13—56.



Aus grundloser Angst für seinen Thron, aus feiger Gefälligkeit gegen Spanien opferte er einen der größten Männer Englands: er ließ den Helden Walter Raleigh in den Tower werfen, hielt ihn jahrelang gefangen und schickte ihn zuletzt auf das Schaffot. Die beiden Schwestern Heinrichs VIII. waren Margaretha, Königin von Schottland, die Großmutter der Maria Stuart, und Maria, Königin von Frankreich, nach dem Tode Ludwigs XII. mit dem Herzog Suffolk vermählt, die Großmutter der Jane und Katharine Gray; der Enkel dieser letztern, William Seymour, hatte gegen den Willen Jakobs sich mit Arabella Stuart, einer Urenkelin jener Margarethe Tudor, vermählt (1610); Jakob fürchtete eine mögliche Prätendentschaft und ließ beide gefangen nehmen, Arabella Stuart starb im Tower (1615). Lange vorher, gleich im Anfange der neuen Regierung, war Raleigh in den Verdacht gekommen, er wirke im geheimen für die Thronerhebung der Arabella Stuart; ob der Verdacht gegründet war, bleibe dahingestellt, er wurde auf Hochverrath angeklagt und zum Tode verurtheilt. Vierzehn Jahre blieb er im Tower, bürgerlich todt, geistig um so lebendiger und fortwährend thätig. Gelockt durch die Aussicht auf die Goldminen, welche Raleigh in Guyana entdecken wollte, ließ ihn der König sein Glück versuchen, aber machte ihm zur Pflicht, die spanischen Besitzungen nicht zu verletzen. Das Unternehmen scheiterte, jene Bedingung war verletzt worden, unverrichteter Sache kehrte Raleigh zurück, und auf die Forderung des spanischen Gesandten ließ der König jetzt das vor funfzehn Jahren gefällte Todesurtheil vollstrecken. Raleigh wurde enthauptet in demselben Jahre, wo Bacon zum Kanzler von England ernannt wurde (1618).

Jakobs innere Politik war ebenso erbärmlich und kleinlich als die auswärtige. Elisabeth hatte Geld gebraucht für wichtige Zwecke und eine Staatsschuld hinterlassen; der Nachfolger verschwendete zwecklos die Staatsmittel, war fortwährend in Geldnoth und half sich auf elende und gemeinschädliche Weise, er verkaufte die Domänen, erhöhte die Zölle, bewahrte die Monopole, handelte mit Adelspatenten, deren jedes seinen Preis hatte, und gründete um des Geldes willen den sogenannten Baronetsadel (1611). Das Uebel der Monopole hatte schon unter Elisabeth bestanden; auch hatte sie in den letzten 15 Jahren ihrer Regierung aus dem Glauben ihrer katholischen Unterthanen eine Finanzquelle gemacht und den sogenannten Recusanten den Nichtbesuch der Staatskirche für eine drückende Steuer verkauft. Von dem

Sohne der Maria Stuart hofften jetzt die Katholiken Abhülfe, aber Jakob fand die Steuer viel zu angenehm, um sie abzuschaffen; dies verstimmte die katholische Partei und wirkte mit unter den Antrieben zu der sogenannten Pulververschwörung (1605), die, bei Zeiten entdeckt, für den König die günstige Folge hatte, daß seine bereits sinkende Popularität sich wieder hob.

II. Bacons Stellung.

1. Annäherung an das neue Regiment.

Als Jakob den Thron bestieg, hoffte alle Welt auf gute Zeiten, niemand bestritt die Rechtmäßigkeit seiner Erbfolge, und es gab ihm gegenüber weder eine Prätendentschaft noch eine Partei. Nirgends seien Unruhen zu befürchten, schrieb Bacon an Robert Kempe gleich nach dem Tode Elisabeths, die Papisten seien durch Furcht und Hoffnung im Zaum gehalten, Furcht hätten sie genug, Hoffnung zu viel.[1] Während die alte Königin noch lebte, dienten schon in der Stille manche der ersten Männer ihres Hofes dem neuen Herrn und zeigten sich in Edinburg hold und gewärtig, vor allen Robert Cecil und der Graf Northumberland. Essex' Freunde und Anhänger, deren Leben verschont geblieben, hatten von dem neuen Könige ihre völlige Wiederherstellung zu hoffen, vor allen der Graf Southampton. Gleich in den ersten Zeiten der neuen Aera wurde es, wie Sully behauptet, am Hofe Mode, geringschätzig von Elisabeth zu sprechen. Bacons Vetter Robert Cecil stieg empor, er wurde Graf von Salisbury, Lordschatzmeister und blieb bis zu seinem Tode (1612) der leitende Staatsmann.

Unter denen, welche sich dem neuen Könige etwas hastig zu nähern und seine Gunst zu gewinnen suchten, war auch Bacon, der mancherlei Wege probirte, um dieses Ziel zu erreichen; er schrieb an Personen des schottischen Hofs, mit denen sein Bruder in Essex' Diensten schon brieflich verkehrt hatte, empfahl sich dem Wohlwollen Cecils, bot seine Dienste Northumberland an, schickte diesem den Entwurf einer Proclamation, welche an das Volk zu richten dem Könige gut scheinen könne, und begrüßte endlich Jakob selbst in einem eigenen Huldigungsschreiben, worin er die Schmeichelei zu weit trieb: Elisabeth sei glücklich gewesen in vielen Dingen, am glücklichsten darin, daß sie

[1] The works (Spedding), vol. X, p. 74.

einen solchen Nachfolger habe! Er reiste sogar dem Könige entgegen (den 7. Mai 1603) mit einem Briefe Northumberlands und hoffte auf eine besondere Audienz, welche Jakob nicht ertheilte. Indessen hatte er den König gesehen, und die Art, wie er die Person desselben in einem Berichte an Northumberland schildert, zeigt, daß er verblendet genug urtheilte, wenn wirklich alles, was er sagte, aufrichtig gemeint war.

Southampton empfing von allen Seiten Besuche, die ihn persönlich zu seiner Befreiung (den 10. April 1603) beglückwünschten; Bacon mochte nicht zurückbleiben, und da ein richtiges Gefühl ihn abhielt, persönlich zu erscheinen, so schrieb er dem Lord einige Zeilen der freudigsten Theilnahme, worin er feierlich versicherte, daß dieser große Wechsel der Dinge in seinen Gesinnungen gegen Southampton keinen andern Wechsel zur Folge habe, als daß er jetzt mit Sicherheit sein könne, was er schon vorher in Wahrheit gewesen sei. «I may safely be now that which I was truly before.» Die Aeußerung ist bezeichnend und keine Heuchelei. Southampton hatte an Essex' Plänen theilgenommen, er war in den Proceß verwickelt, und es giebt in Bacons Declaration einige Stellen, die seine Mitschuld erleuchten; doch ist es wahrscheinlich, daß Bacon dazu beigetragen hat, den Zorn der Königin gegen den jungen Grafen zu besänftigen und sein Schicksal zu mildern. Jetzt, wo Essex' Freunde wieder emporkamen, schien es Bacon gerathen, sein früheres Verhalten in jener Vertheidigungsschrift an Lord Montjoy öffentlich zu rechtfertigen.

2. Heirath. Aemter und Würden.

Den 23. Juli 1603 wurde Jakob gekrönt. Den andern Tag ertheilte er einer Menge von 300 Personen den Ritterschlag, darunter war Bacon, der diese Ehre zwar gewünscht, aber es lieber gesehen hätte, sie nicht als einer unter vielen, «merely gregarious in a troop», wie er an Cecil schrieb, sondern durch die Art der Ertheilung als persönliche Distinction zu empfangen. Die Verschleuderung des Titels hatte den Werth, Ritter zu heißen, sehr vermindert, indessen sind leere Titel nicht die einzigen werthlosen Dinge, woran weibliche Eitelkeit Gefallen findet, und die Frau, welche Bacon heirathen wollte, mochte es gern sehen, wenn der Mann „Sir Francis" genannt wurde. „Ich habe eines Aldermans Tochter, ein hübsches Mädchen, nach meinem Gefallen gefunden", bemerkt Bacon in jenem Brief an Cecil unter den

Gründen, weshalb er den heruntergekommenen Titel der Ritterschaft nicht verschmähe. Dieses Mädchen hieß Alice Barnham, ihr Vater war Kaufmann und Alderman in Cheapside gewesen, jetzt war sie die Stieftochter eines gewissen Pakington, als solche hatte sie Bacon gerade damals kennen gelernt. Die Ehe wurde den 10. Mai 1606 geschlossen, sie blieb kinderlos und keineswegs so glücklich, als Rawley sie bezeichnet, denn Bacon hat seine letztwilligen Verfügungen zu Gunsten der Frau in einem Codicill widerrufen «for just and great cause», und da die Frau nach seinem Tode einen ihrer Diener heirathete, so darf man annehmen, daß jener Beweggrund einer der schlimmsten war. Sie ist erst 24 Jahre nach dem Tode Bacons gestorben.[1]

Bacons öffentliche Laufbahn stieg unter Jakob schnell empor und nahm besonders unter Buckinghams Einfluß einen glänzenden Aufschwung. Sechsmal hat ihn der König in Aemtern (offices), dreimal in Würden (dignities) befördert. Unter Elisabeth war Bacon königlicher Rath ohne Besoldung gewesen, Jakob bestätigte ihn in dieser Stellung und fügte eine Besoldung von 40 Pfund hinzu, außerdem gab er ihm eine Pension von 60 (1604). Drei Jahre später (den 25. Juni 1607) wurde Bacon «solicitor general», welches Amt er dreizehn Jahre vorher mit so vielen Hoffnungen und Bemühungen umsonst gesucht hatte; es war das erste Staatsamt, das er bekleidete, und er war über 46 Jahre alt, als er es erhielt. Den 27. October 1613 ernannte ihn der König zum Generalfiscal; so hatte Bacon die Stelle erreicht, die er vor 20 Jahren zuerst begehrt. Damals hatte Essex' Fürsprache nichts ausgerichtet gegen Eduard Cokes Bewerbung. Von jetzt an segelt Bacon mit Buckinghams Einfluß; dem mächtigen Günstlinge, dem Jakob nichts abschlägt, hat er es zu danken, daß ihm die Wahl freigestellt wird, zwischen der Ernennung zum Staatsrath und der Anwartschaft auf die Stelle des Siegelbewahrers, sobald sie erledigt sein wird. Da er das Sichere dem Künftigen vorzieht, so wählt er das erste und wird den 9. Juni 1616 Mitglied des geheimen Raths. Den 3. März 1617 legt Lord Brackley sein Amt als Siegelbewahrer aus Kränklichkeit nieder, wenige Tage später erhält es Bacon und schreibt am Tage seiner Ernennung (7. März) einen Brief voll überfließender Dankbarkeit an Buckingham. Jetzt ist er, was

[1] The works (Spedding), vol. X, p. 78—81. Vgl. The works ed. by Montague, vol. XXI, 102 flg.



sein Vater war, Bewahrer des großen Siegels von England; den 4. Januar 1618 wird er Großkanzler. Nach feierlichem Einzuge hält er in Westminsterhall seine Antrittsrede als Siegelbewahrer, den 7. Mai 1617. Da der König damals mit Buckingham auf einer Reise nach Schottland abwesend war, so hat ihn Bacon, als der höchste Staatsbeamte Englands, zu vertreten, er ist gleichsam Protector, hält Hof und empfängt im Namen des Königs die fremden Gesandten im Banketsaal zu Whitehall. Als er in prächtigem Aufzuge seine Wohnung in Gray's Inn verließ, um nach Westminster überzusiedeln, sagte einer seiner früheren Collegen der Rechtsinnung: „Wenn wir nicht bald sterben, so werden wir ihn hierher zurückkehren sehen in einer sehr bescheidenen Equipage", eine traurige Prophezeiung, welche wohl noch schlimmer, als sie gemeint war, erfüllt wurde.

In seiner amtlichen Laufbahn hat er den Gipfel erreicht, es fehlt noch seine Aufnahme in den Reichsadel, die Erhebung zum Peer. Der erste Grad der Lordschaft ist Baron, der zweite Viscount; noch in demselben Jahre, als Bacon Kanzler geworden, wird er Baron von Verulam; in den ersten Tagen des Februar 1621 erhebt ihn der König feierlich vor versammeltem Hofe zum Viscount von St. Albans. Es ist nicht richtig, wenn man ihn, wie gewöhnlich geschieht, „Lord Bacon von Verulam" nennt, denn der Name Bacon verhält sich zu Verulam oder St. Albans wie Cecil zu Burleigh oder Pitt zu Chatam: er heißt Francis Bacon, er nennt sich seit 1603 Sir Francis Bacon, seit 1618 Fr. Verulam, seit 1621 Fr. St. Albans.

Kurz vorher, den 22. Januar 1621, hatte er in der Mitte zahlreicher Freunde und Bewunderer sein sechszigstes Jahr vollendet, bald darauf, den 9. Februar 1621, wurde das neue Parlament eröffnet, zu dessen Berufung er selbst gerathen hatte, und in wenigen Wochen sah sich Bacon von der Höhe des Glücks herabgestürzt in schmachvolles Elend.

Sechstes Capitel.

Bacons öffentliche Laufbahn. Der Weg zur Höhe und zum Sturz.

I. Die Parlamente unter Jakob vor 1612.

Daß Bacon Staatsrath, Siegelbewahrer, Kanzler, Lord wurde, diese glänzenden und letzten Stufen seiner Laufbahn (1616—21) schuldet er zum großen Theil der Gunst des Günstlings, wogegen der

erste Abschnitt vom besoldeten Rathe des Königs bis zum Generalfiscal (1604—13) auf Verdiensten beruht, die sich Bacon durch seine parlamentarische Haltung um die Krone und den König erwarb. Ueberhaupt muß man, um Bacons Laufbahn und Sturz sich verständlich zu machen, den politischen Charakter der Zeit und den Entwicklungsgang der Parlamente unter Jakob etwas näher ins Auge fassen.

Dem Parlamente, welches seinen Sturz herbeiführte, waren seit dem Anfange der neuen Regierung drei vorangegangen: das erste, durch längere Vertagung unterbrochen, dauerte vom 19. März 1604 bis zum 4. Juli 1607; das zweite trat den 9. Februar 1610 zusammen und wurde nach einem Jahre (den 29. Februar 1611) aufgelöst; dasselbe Schicksal erfuhr schon nach zwei Monaten das dritte, im April 1614 eröffnete Parlament. Wenige Tage vor dem Schlusse des ersten, worin Bacon Ipswich vertrat, wurde er Generalanwalt, einige Monate vor der Eröffnung des dritten, worin er Mitglied für Cambridge war, wurde er Generalfiscal; er hatte sich um beide Stellen nachdrücklich und wiederholt beworben; daß er sie erhielt, war eine Folge davon, daß der König seine Dienste schätzen gelernt.

Das Thema der parlamentarischen Bewegung unter Jakob war schon der Kampf um die englische Freiheit, der immer offener und betonter auftretende Gegensatz zwischen den Volks- und Kronrechten, den Privilegien der Gemeinen und den Prärogativen der Krone. Daß die leitenden Staatsmänner, wie Cecil, nicht bei Zeiten die richtige Ausgleichung zu finden wußten, noch weniger die Günstlinge, wie Somerset und Buckingham, am wenigsten der König selbst, das hat Englands Zustände von innen heraus dergestalt erschüttert und aufgelöst, daß der Thron, welchen der Nachfolger Jakobs bestieg, zusammenbrach. Man konnte den Sturm voraussehen, er war schon im Anzuge, und es geschah nichts, ihn zu hemmen und zu beschwichtigen; immer mehr umwölkte sich der politische Horizont, immer grollender wurde die Stimmung des Parlaments, immer heftiger schwoll der Strom des öffentlichen Unwillens gegen Hof und Regierung, er wollte zuletzt sein Opfer haben und verschlang den Mann, der durch seine Einsicht ein Retter werden konnte, aber leider die Charakterstärke nicht hatte, dem Verderben ernsthaft Widerstand zu leisten, und dadurch selbst in die Zahl der Schuldigen gerieth, unter denen er sicher nicht der Schuldigste war. Dieses Opfer war Bacon.

Die öffentliche Lage, worin von Anfang an König und Parlament einander gegenüberstehen, läßt sich mit wenigen Worten schildern, sie war für die Krone schlimm und mußte, je länger sie dauerte, um so schwieriger und gefährlicher werden: der König hat Schulden und das Parlament Beschwerden, der Staatsschatz ist leer und die Hülfsquellen sind in der Hand des Parlaments, die Beschwerden des Landes sind nicht weniger zahlreich, nicht weniger drückend als die Schulden der Krone. Der König fordert Geld, das Parlament Abstellung der Mißbräuche, es knüpft die Leistung an die Gegenleistung: das ist der große Handel («great contract»), der sich, wie der rothe Faden, durch die Geschichte der Parlamente hindurchzieht. Der König hat nur sich, seinen Vortheil, das Geld und die Doctrin des Absolutismus im Sinn, die nie leerer ist, als wenn die Taschen auch leer sind; er verspricht Abhülfe, ohne sie zu gewähren, ohne sie ernsthaft zu wollen, er ist freigebig nur mit Worten, wenn die Sache nicht rückt, so schickt er eine Botschaft oder hält eine Rede und meint mit einem speech die Dinge ins Gleiche zu bringen. Darüber wird das öffentliche Mißvergnügen immer ärger, immer größer die Zahl der Beschwerden, immer länger, dieser Hebelarm, den die Volkspartei in der Hand hält.

1. Das erste Parlament (1604—1607).

An den Fragen, welche das Parlament von 1604—1607 beschäftigen, nimmt Bacon einen sehr thätigen und hervorragenden Antheil, er ist Mitglied fast aller Ausschüsse. Zwei Hauptfragen sind von der Regierung in den Vordergrund gestellt, welche den König persönlich angehen: die Kronschulden und die Realunion zwischen England und Schottland. Bacon arbeitet für die Sache des Königs; unter seiner Mitwirkung geht die Subsidienbill durch, dagegen kommt die Union nicht zu Stande. Der König wünschte die volle Vereinigung beider Länder, die unbeschränkte Naturalisirung aller Schotten: in dieser Frage lag die Schwierigkeit. Man fürchtete Gefahren für England, namentlich die der Uebervölkerung; Nicholas Fuller sprach gegen die unbeschränkte Naturalisirung, Bacon dafür. Daß ein Schotte König von England geworden, sagte Fuller, mache aus Schottland noch kein englisches Land und aus den Schotten keine Engländer; eine solche Vereinigung wäre eine Heirath zwischen Arm und Reich, die nicht ungleicher sein könne. Den 17. Februar 1607 hielt Bacon seine berühmte Rede für die Realunion der beiden Länder im Sinne des

Königs: man müsse die Sache politisch ansehen, nicht bloß kaufmännisch, von Schottland sei ein wachsender Menschenzufluß nicht zu fürchten, England sei reich und keineswegs übervölkert, eine Zunahme seiner Bevölkerung drohe keine Verminderung seines Reichthums, es bedürfe der Sicherheit mehr als des Geldes, die Naturalisirung der Schotten verstärke die Sicherheit, erhöhe die Wehrkraft des Landes, und von jeher seien die eisernen Männer die Herren der goldenen gewesen. Die Rede machte großen Eindruck, aber setzte die Sache nicht durch, auch der König suchte vergeblich durch eine Ansprache die Meinungen zu gewinnen. Die Union sollte noch nicht begründet, sondern erst vorbereitet werden, indem man zunächst die hinderlichen und entgegenstehenden Gesetze aus dem Wege räumen und den Boden ebnen wollte.

Eine Reihe von Beschwerden waren im Hause der Gemeinen laut geworden, solche Kronprärogative betreffend, die dem Gemeinwohl schädlich und in der Ausübung mißbräuchlich erschienen: dahin gehörte vor allem das Recht der Vormundschaften, die Ertheilung der Monopole und Dispense, die Lieferungen für den königlichen Haushalt, welche der König auf seinen Reisen zu fordern hatte und durch sogenannte «purveyors» eintreiben ließ; war die Last solcher Lieferungen schon drückend genug, so war die Art der Eintreibung noch drückender und bis zur Plünderung ausgeartet, denn jene «purveyors» verfuhren ganz willkürlich in Ansehung sowohl der Menge als der Qualität der Gegenstände, die sie wegnahmen; sie waren, wie sich Bacon selbst gegenüber dem Könige ausdrückte, nicht bloß «takers», sondern auch «taxers». Bacon war Mitglied des Ausschusses, der mit dieser Frage sich zu beschäftigen hatte, und erstattete Bericht an das Haus; es wurde eine Petition um Abstellung beschlossen, welche Bacon dem Könige überreichte, wobei er in seiner Rede hervorhob, daß keine Last für das arme Volk so drückend sei, keine Beschwerde so allgemein, beständig und bitter empfunden werde. Der König versprach Abhülfe, aber es war ihm nicht Ernst.

2. Das zweite Parlament (1610—11).

Bald sind die Geldmittel des Königs wiederum erschöpft und die Berufung eines neuen Parlaments zu neuen Bewilligungen nothwendig. Im Februar 1610 tritt es zusammen, der König fordert 600000 Pfund «supplies» zur Bezahlung seiner Schulden und 200000

Pfund für den Staat. Eine solche Contribution mitten im Frieden ist ohne Beispiel; als Gegenleistung (Retribution) wird die Abstellung aller gerechten Beschwerden in Aussicht gestellt. Der günstige Moment für den großen Vertrag zwischen Krone und Parlament scheint gekommen: der Krone sollen die Prärogative abgekauft werden. Der König hat nur das Interesse, so theuer als möglich zu verkaufen; das Haus der Gemeinen dagegen will so viele Lasten als möglich ablösen, ohne deshalb die finanzielle Grundlage der Krone so zu gestalten, daß sie in Zukunft die Hülfe des Parlaments nicht mehr braucht, denn dies hieße die Krone völlig unabhängig machen und die englische Freiheit selbst in den Kauf geben. Damit bei dem großen Handel nichts übersehen werde, müssen die Beschwerden genauer als je gesammelt, die dem Gemeinwohl schädlichen Vorrechte der Krone sorgfältiger als je untersucht werden. Man fordert die Aufhebung aller auf die Feudalherrschaft des Königs und den alten Lehnsstaat gegründeten Prärogative, man untersucht das Recht, welches die Krone beansprucht und ausübt, die Ausfuhr und Einfuhr der Waaren zu besteuern. Diese Frage steigert und schärft die Spannung. Den 12. Mai 1610 erhält der Sprecher eine Botschaft, welche dem Hause verbietet, über das königliche Recht der Waarenbesteuerung Verhandlungen zu führen. Die Botschaft wird dem Hause mitgetheilt, als ob sie vom Könige käme; in der That kommt sie, da der König abwesend ist, nicht von ihm direct, sondern vom Staatsrath. Das Haus verbietet dem Sprecher, künftighin eine solche Botschaft anzunehmen. Umsonst sucht Bacon, diesen Beschluß zu hindern, er möchte das Haus von der Formfrage auf die Sache zurückführen und überzeugen, daß allerdings der König das Recht habe, Verhandlungen, die ihn oder die Krone speciell angehen, zu hindern; dies habe Elisabeth gethan, als ihre Vermählung in Frage kam, die katholische Marie, als das Parlament eine Angelegenheit berührte, die ihre Diener betraf. Indessen lag in diesem Falle die Sache anders, es handelte sich um die Privilegien des Hauses, um den Schutz der Volksrechte und des Gemeinwohls, nur der König selbst darf eine Botschaft an das Haus durch den Sprecher richten; wenn diese Form umgangen wird, so ist ein Privilegium des Hauses verletzt. Wenn das Haus nicht mehr das Recht haben soll, über die Vorrechte der Krone zu verhandeln: wie soll es noch das Vermögen haben, die Freiheit der Unterthanen zu schützen? Wenn das sogenannte Recht der königlichen Auflagen un=

bestritten und unbeschränkt zu gelten hat, so kann der König, mit einer solchen Macht ausgerüstet, das Parlament überhaupt entbehren. Daher handelt es sich hier um eine Existenzfrage des Parlaments, um das Rechtsverhältniß zwischen Krone und Haus, zwischen der Souveränetät des Königs und der Freiheit der Unterthanen. Das Parlament muß das Recht haben, alle Fragen und alle Materien zu verhandeln, welche das Recht, das Gemeinwohl, die öffentlichen Zustände betreffen; unter diesen Materien giebt es keine, welche nur den König angeht. Dieses Recht ist zu wahren. Mit aller Mäßigung und aller Entschiedenheit wird in diesem Sinne eine «petition of right» aufgesetzt und dem Könige zu Greenwich den 24. Mai überreicht. Jetzt ist aus den Specialfragen bereits eine Principienfrage der Art geworden, wie sie Revolutionen vorausgehen. Solche Fragen muß eine weise und vorsichtige Regierung geschickt zu vermeiden wissen. Diese Einsicht fehlte dem Könige und seinen Räthen. Man ließ die Spannung wachsen und unbenutzt den günstigsten Augenblick vorüber gehen, der sie mildern konnte und ganz geeignet war, König und Parlament einander zu nähern, denn die Verhandlungen fielen gerade in die Zeit, wo der Meuchelmord Heinrichs IV. die protestantische Welt entsetzte. So hatte vor fünf Jahren während der Zeit des ersten Parlaments die Entdeckung der Pulververschwörung (den 5. November 1605) auf die Stimmung im Hause der Gemeinen einen mächtigen, dem Könige günstigen Einfluß geübt, gerade in einem Moment, wo diesem eine Stärkung der loyalen Affecte sehr gelegen kam. Jetzt, wo die Verhältnisse schon schwieriger lagen, hätte bei der beständigen Furcht des Landes vor den staatsgefährlichen Machinationen der katholischen Partei das Ereigniß in Frankreich einen ähnlichen Einfluß üben können, wenn man verstanden hätte, den Moment zu brauchen. Aber Cecil hatte nicht die Staatsklugheit seines Vaters.

In der Sache des «great contract» wurde nichts ausgerichtet. Der König wollte die ritterlichen Güter von den Feudallasten befreien und fragte, welchen Preis dafür die Gemeinen zu zahlen gesonnen seien. Das Haus bot 100000 Pfund jährlich. Es wurde geantwortet: man habe den König mißverstanden, es handle sich zunächst nicht um die Entschädigungssumme, die nach dem Maße der Einbuße zu leisten sei, sondern um den Preis, für welchen der König sich wollte willig finden lassen, überhaupt auf die Sache einzugehen; es handle sich erst um den Abkauf des Prärogativs, dann um

den Gegenstand desselben; der König fordere für die bloße Rechtsentäußerung 200000 Pfund jährlich, die weitere Frage sei die Entschädigung. Das Haus war am Ende bereit, diese Summe zu leisten unter der Bedingung, daß die Beschwerdenfrage erledigt werde; aber die Hofpartei fand, daß der König dabei zu kurz komme, man wollte berechnet haben, daß diese Summe nur ersetze, was der König materiell an Einkünften aufgebe. So konnte eine Einigung nicht erreicht werden. Das Parlament wurde den 29. Februar 1611 aufgelöst; der König war äußerst verstimmt, seine Finanzlage schlimmer als je, die Kassen leer, die Gesandten selbst konnten nicht bezahlt werden, auch eine Anleihe war unter diesen Umständen nicht möglich, die Geldverlegenheiten des Königs lagen so offen, daß alle Welt davon sprach.

Als Cecil starb (den 24. Mai 1612), betrug die Staatsschuld eine halbe Million und das Deficit 160000 Pfund. Der Platz des Staatssecretärs und Finanzministers war erledigt, im Rathe des Königs fand sich niemand, der fähig war, die Leitung der Geschäfte zu übernehmen. Bacon bot sich dem Könige zum Staatssecretär an, und die Geschichte Englands, so meint man, würde vielleicht einen andern Lauf genommen haben, wenn Bacon unter Jakob hätte sein dürfen, was Burleigh unter Elisabeth war; freilich, setzt Spedding hinzu, hätte Jakob dann Elisabeth sein müssen, womit die Bedingung, unter der Bacon als rettender Staatsmann auftreten konnte, in das Reich der Unmöglichkeit versetzt ist. Der König gab ihm die Stelle des Staatssecretärs nicht, aber er ließ sich gern von ihm berathen, und die Bedeutung, welche Bacon nach Cecils Tode am Hofe gewann, ist ungleich größer als vorher.

3. Das dritte Parlament (1614).

Um der unerträglichen Lage ein Ende zu machen und die Finanzfrage zu lösen, rieth Bacon dem Könige die Berufung eines neuen Parlaments und entwarf dazu Plan und Vorbereitung. Die Berufung geschah im Februar 1614. Die Aussichten waren keineswegs günstig, das Wahlresultat im März ergab zwei Drittel ganz neue Mitglieder. Der neue Staatssecretär Ralph Winwood, der die Sache der Regierung im Hause der Gemeinen vertreten sollte, war in parlamentarischen Dingen ganz ungeübt und unerfahren. Auch Bacons Ansehen war nicht mehr das alte. Gleich nach der Eröffnung des Parlaments, bei der Untersuchung der Wahlen, wurde gegen die seinige

das Bedenken laut, ob ein Generalfiscal (er war es seit Ende October des vorigen Jahres) zugleich Parlamentsmitglied sein dürfe, ob seine Pflicht im Dienste des Königs so viel Unabhängigkeit übrig lasse, als die Stellung im Parlament fordere; man fand dafür keinen Präcedenzfall, aber es gab Analogien genug: warum sollte der attorney general nicht Mitglied des Parlaments sein dürfen, wenn doch der solicitor general es ohne alle Bedenken gewesen war? Das Haus beschloß, Bacons Wahl gelten zu lassen, doch sollte künftig der Generalfiscal des Königs nicht mehr wählbar sein. Es war kein gutes Vorzeichen. Man konnte sehen, daß dieses Parlament auf seine Unabhängigkeit sehr eifersüchtig, gegen regierungsfreundliche Einwirkungen sehr argwöhnisch, für Bacons Einfluß wenig empfänglich sein werde. Dazu kam ein Umstand, der die mißtrauische Haltung des Parlaments aufs äußerste reizte: frühere Oppositionsmitglieder unter der Führung von Henry Neville hatten sich vereinigt, der Sache der Krone im Parlamente zu dienen, und standen zu diesem Zwecke mit dem Könige in unmittelbarem Verkehr. Nachdem schon das vorige Parlament bestimmt hatte, daß außer dem Sprecher kein Mitglied des Hauses mit dem Könige unmittelbar über Parlamentssachen verhandeln dürfe, erschienen diese «undertakers», wie man sie nannte, als Feinde im eigenen Hause. Ein Sturm des Unwillens brach gegen sie los, den Bacon umsonst zu beschwichtigen suchte; übrigens hatte er von vornherein die ganze Unternehmung widerrathen und von einer solchen Einmischung des Königs in den parlamentarischen Verkehr nichts Gutes erwartet.

In der Hauptsache kehrte das alte Spiel wieder, der alte Handel, nur sollte dieses mal der äußere Schein des Schachers vermieden werden. Der König sollte Freiheiten und Erleichterungen bewilligen, Vorrechte aufgeben aus freier Bewegung, nicht um der Subsidien, sondern um des Gemeinwohls willen; das Haus sollte die Subsidien gewähren ebenfalls aus freier Bewegung, aus Sorge für das Staatswohl, denn der Schatz sei leer und die äußeren Gefahren drohend. Im Grunde war es nichts anderes als Angebot und Gegengebot. Bacon rieth, daß in demselben Ausschuß beide Fragen «pari passu» behandelt würden. Er sprach für die Subsidienbill, sie sei nothwendig in sich, ganz unabhängig von den königlichen Gewährungen, das Land brauche Geld, es sei bedroht durch eifersüchtige Nachbarn und durch innere Unruhen, die Zukunft des Continents sei dunkel, kein Staats-

mann könne wissen, wie die Lage nach Jahr und Tag sein werde; wolle England nicht einem Manne gleichen, der in den Krieg geht, so solle es wenigstens einem Manne gleichen, der in die Nacht geht, beide brauchen Waffen, ein Staat ohne Schatz habe so wenig Freiheit, als ein Privatmann mit Schulden. Man sage, es sei Frieden, darum bedürfe England keiner Verstärkung des Schatzes; ebenso gut könne man sagen, das Meer sei ruhig, darum brauche das Schiff, das in See gehe, keinen Ballast. Der König zeige sich liberal nicht aus Schwäche, denn seine Macht sei fester als je, sondern aus Liebe zum Lande; das Parlament möge diese Haltung erwidern und darum in der Subsidienfrage gleichen Schritt halten mit den königlichen Gewährungen.

Das Haus ließ sich auf den gleichen Schritt nicht ein. Seine Meinung war: erst das Gemeinwohl, dann die Subsidien. Vor allem wollte es die Frage wegen der königlichen Waarenbesteuerung ins Reine gebracht sehen; es wurde ein Ausschuß gewählt, unter dessen Mitgliedern Bacon war, um in dieser Frage eine gemeinsame Berathung beider Häuser vorzubereiten. Die Lords verhielten sich ablehnend. Ein Mitglied des Oberhauses, der Bischof von Lincoln, sollte in einer Rede das Haus der Gemeinen angegriffen und dessen loyale Gesinnung in Frage gestellt haben, das bloße Gerücht davon erregte die größte Erbitterung, man verlangte die Bestrafung des Bischofs, obwohl man nicht genau wußte, was er gesagt; einige Mitglieder des Unterhauses wollten von der Sache gehört haben, vielmehr, die Quelle näher beleuchtet, hatten sie einige gesehen, welche sagten, daß sie gehört hätten, u. s. w. Es standen sich nicht bloß Fragen, sondern erhitzte und gereizte Affecte gegenüber.

Der König sendete eine Botschaft, welche die Auflösung androhte. Es kam zu aufregenden Reden, Hoskins sprach leidenschaftlich gegen den König, die Hofpartei, die Günstlinge, die Schotten, die Fremdherrschaft, die immer Unheil stifte, sogar an die sicilianische Vesper wurde erinnert. Nach wenigen Tagen folgte die Auflösung. Nichts war erreicht als größere Erbitterung, nichts ausgerichtet in den brennenden Fragen, die öffentliche Lage verschlimmert, der Schatz leer, die Schulden vermehrt, die Gefahren von Irland, Rom und Madrid drohend, die Schwäche Englands überall bekannt. Ueber diesen Zustand der Dinge konnte kein Patriot triumphiren, keiner, dem die Sache des Landes am Herzen lag; es ist nicht anzunehmen, daß

Bacon, der zur Berufung des Parlaments dringend gerathen, einem so verderblichen Acte, wie die Auflösung war, das Wort geredet habe.

Um eine kleine finanzielle Aushülfe zu gewinnen, nahm man seine Zuflucht zu einer freiwilligen Contribution. Da das Parlament nichts bewilligen mochte, so wurden die Unterthanen gebeten, dem Könige etwas zu schenken. Bacon gab seine Meinung, wie die «voluntary oblation» am zweckmäßigsten zu betreiben sei, ohne jeden moralischen Zwang, ohne Belästigung der armen Volksklassen und so, daß die Loyalität und Freigebigkeit der Wohlhabenden zum Wetteifer angefeuert werde. Am Ende brachte man eine Summe von 40 bis 50000 Pfund zusammen, die wenig half und die Erwartung des Königs gar nicht befriedigte, während das ganze Verfahren, das die «benevolence» der Unterthanen in Anspruch nahm, auf das Volk selbst den ungünstigsten Eindruck machte. Man hatte den gesetzlichen Weg der Geldbewilligung umgangen; die Umgehung war so geschehen, daß sie den König als Bettler erscheinen ließ, und der Erfolg, den man mit so übeln Mitteln endlich erreicht hatte, war so gering, daß er den moralischen Schaden nicht einmal für den Augenblick aufwog.

II. Verfolgungen. Cokes Fall.

Die Mißstimmung gab sich in Meinungsäußerungen kund, die als Staatsverbrechen verfolgt wurden. Oliver St. John, ein Edelmann aus Marlborough, hatte das Ansinnen der freiwilligen Beisteuer in einem Schreiben an die Ortsobrigkeit zurückgewiesen, worin er das ganze Verfahren für ungerecht erklärte und dem Könige vorwarf, er habe seinen Kroneid verletzt und treibe es wie Richard II. Dieser Brief galt als eine aufrührerische Schrift, und der Verfasser wurde von der Sternkammer zu Gefängniß und Geldbuße verurtheilt, aber vom Könige begnadigt, nachdem er bereut und widerrufen hatte. Ueber sein Verhör erstattete Bacon dem Könige Bericht (den 29. April 1615).[1]

Kurz vorher hatte eine ähnliche Verfolgung stattgefunden, mit welcher Bacons Name näher zusammenhängt, und die gerade deshalb bei der Nachwelt ein schlimmes Aufsehen erregt hat. Nirgends war die Mißstimmung gegen Jakob erbitterter als unter den puritanischen Geistlichen, bei denen der religiöse Widerwille mit dem politischen

---

[1] The works (Spedding). vol. XII, p. 81 flg. 168.

Mißvergnügen zusammentraf; hier concentrirte sich jene entschlossene und furchtbare Widerstandskraft, die nach einem Menschenalter den Thron der Stuarts umwarf. Zu diesen Männern gehörte Edmond Peacham, der seinen Bischof in einer Schrift angegriffen hatte, welche für ein Libel galt und seine Absetzung bewirkte; bei einer Haussuchung fand sich unter seinen Papieren eine von seiner Hand in Form einer Predigt verfaßte Schmähschrift gegen die Person und Regierung des Königs. Er wurde verhaftet und auf Hochverrath angeklagt. Da er von Dingen unterrichtet erschien, welche er nur von andern, mit den Regierungsangelegenheiten vertrauten Personen erfahren haben konnte, so glaubte man, daß er Mitwisser habe, witterte ein Complot und folterte den alten Mann, um Geständnisse zu erpressen (den 19. Januar 1615). Er gestand nichts, wurde den 10. März das letzte mal verhört und zum Tode verurtheilt. Indessen wurde das Urtheil nicht ausgeführt, der Verurtheilte starb wenige Monate später.

Dieser Proceß und die dabei angewendete peinliche Frage spielt unter den weitläufigen Vorwürfen, die gegen Bacons Charakter und Amtsführung gerichtet werden, eine ansehnliche Rolle. Indessen, wie sich aus den Acten der Sache ergiebt, ist Bacon weder der Anstifter des Processes noch der Hauptführer der Untersuchung gewesen. Der Primas von England und der königliche Staatsrath verlangten die gerichtliche Verfolgung und zugleich die Anwendung der peinlichen Frage; die Aufforderung ging an die Kronjuristen, unter denen Bacon als Generalfiscal aufzutreten und das Protokoll des peinlichen Verhörs mit zu unterzeichnen hatte. Diese seine Namensunterschrift hat die Aufmerksamkeit der Nachwelt auf den Proceß Peacham gelenkt, und man hat aus diesem Zeugniß, was Bacons Verhalten zu der ganzen Untersuchung betrifft, mehr gefolgert als daraus folgt. Die Anwendung der Folter war damals noch üblich, und sie ist in dem vorliegenden Falle von Bacon weder gefordert noch gutgeheißen worden, denn er sagt in seinem Berichte an den König über das Verhör ausdrücklich, er möchte lieber, daß sich die Untersuchung anderer Mittel bediene (den 21. Januar 1615).[1]

Jakob hielt Peachams Verfolgung für gesetzlich und besonders für politisch nothwendig, Bacon war der Ansicht des Königs, und es

[1] We are driven to make our way through questions which I wish were otherwise, etc. The works (Spedding). vol. XII, p. 96.



ist kein Grund zu der Annahme, daß er es bloß aus Gefälligkeit war, er mag sich darin geirrt haben, daß er einen Fall für Hochverrath nahm, der nicht unter diesen Begriff fiel. Allerdings war in diesem Punkte die erste juristische Autorität des Königreichs einer ganz andern Meinung: Eduard Coke, Bacons Nebenbuhler und Gegner, jetzt Präsident des höchsten Reichsgerichtshofes und Mitglied des geheimen Raths. Dem Könige lag daran, in dem Proceß gegen Peacham sicher zu gehen und den letzteren nicht eher vor den Gerichtshof zu stellen, als bis er seiner Verurtheilung gewiß war, deshalb wünschte er, die Ansichten der obersten Richter privatim und jede einzeln zu hören, damit keine Beeinflussung, namentlich von Cokes Seite her, stattfinde. Dieser erklärte sich gegen ein solches Aushorchen richterlicher Meinungen und versagte zuerst seine Mitwirkung; als er sich am Ende doch dazu verstand, gab er seine Meinung dahin ab, daß Peachams Schrift nicht unter die Kategorie des Hochverraths gehöre. Damit beginnen die Differenzen zwischen dem Könige und Coke, gleichzeitig entstehen andere, die an Umfang und Bedeutung, weil sie königliche Machtbefugnisse betreffen, schwerer ins Gewicht fallen und den König persönlich gegen Coke erbittern. Es handelte sich dabei namentlich um zwei Punkte, betreffend das königliche Recht der Pfründenverleihung und des Eingriffs in die Rechtssprüche des höchsten Gerichtshofes. In den Verhandlungen über diese Angelegenheiten ist Bacon der königliche Vertrauensmann, er conferirt mit Coke, berichtet an den König, und man sieht aus seinen Denkschriften, daß er nicht bloß Cokes juristischer, sondern auch dessen persönlicher Gegner ist, dem daran liegt, zugleich dem Könige zu dienen und einen Feind los zu werden. Ende Juni 1616 verliert Coke seine Aemter, in demselben Monat wird Bacon Mitglied des Staatsraths. Er sollte bald erfahren, daß ein gestürzter Feind gefährlicher ist als ein glücklicher Nebenbuhler. Coke war während der letzten Jahre ein populärer Mann geworden, die Ungnade des Königs ließ seine Volksgunst wachsen und vermehrte sein Ansehen im Parlament. Und nichts wurde für Bacon verhängnißvoller, als der Einfluß, den dieser erbitterte und zur Wiedervergeltung gereizte Gegner in dem nächsten Parlamente gewann.

Siebentes Capitel.

Bacons Sturz und letzte Jahre.

I. Das Parlament von 1621.

1. Bacons Denkschrift.

Nach der Auflösung des letzten Parlaments beschäftigte sich Bacon sogleich mit der Aufgabe eines neuen; schon im folgenden Jahre (1615) verfaßte er eine Denkschrift, worin dem Könige auseinandergesetzt wurde, welche Fehler nach den Erfahrungen der letzten Zeiten zu vermeiden, welche Politik einem neuen Parlamente gegenüber zu befolgen sei. Fehlgeschlagen war der Versuch, den großen Handel zwischen Krone und Parlament offen zu treiben und auf die vortheilhafteste Weise für den König abzuschließen, auch der zweite Versuch, der den Schein des Handels umgehen wollte, hatte nicht zum Ziele geführt. Zuletzt waren die Forderungen eine Schraube ohne Ende und der «great contract» von beiden Seiten so hoch hinaufgetrieben worden, daß er, um mit Bacon zu reden, am Ende eingestürzt war, wie der Thurm von Babel. Der König hatte sich darauf in der ungünstigsten und seiner unwürdigsten Lage gezeigt, in der des Bettlers; erbettelte Wohlthaten seien Gift für einen König, bemerkte Bacon sehr richtig, indem er die «beneficia» wortspielend «veneficia» nannte. Die Rathschläge, welche Bacon dem Könige gab, gingen auf eine ganz neue Taktik und veränderten gleichsam den Spielplan: die Geldfrage solle zunächst aus dem Spiel bleiben, der König dürfe dem nächsten Parlamente gegenüber nicht mehr in Noth erscheinen und möge vorläufig seine Einkünfte durch den Verkauf von Ländereien, Adelspatenten u. s. w. vermehren; dagegen seien die Mittel der äußeren Politik in ihrer ganzen Stärke anzuwenden, um auf das Parlament zu wirken. Die auswärtige Politik sei immer die beste Ableiterin mißvergnügter Stimmungen, sie überwältige am leichtesten jeden Widerstand, weil sie die patriotischen Empfindungen in Anspruch nehme und den gewohnten Horizont des Unterthanenverstandes übersteige; aus den bewegenden Kräften der äußeren Politik hatte Elisabeth ihre Volksthümlichkeit und ihre Macht über die Parlamente gewonnen. Daher rieth Bacon, die europäischen Fragen statt der innern vor dem nächsten Parlamente in Bewegung zu setzen.

Die Lage Europas enthalte wirkliche Gefahren für England, Frankreich verbinde sich durch Heirathen mit Spanien und Oesterreich, es drohe ein Bündniß der drei katholischen Weltmächte, im Hinblick auf die Gefahren, welche die nächste Zukunft bringen könne, müsse man die nationalen Gefühle Englands beleben, und man werde das Parlament opferwillig und loyal finden; es werde bereitwillig Geld geben, um jede Verbindung der englischen Königsfamilie mit der spanischen zu hintertreiben, daher könne der König einen mittelbaren und sehr wirksamen Druck auf das Parlament durch den Schein ausüben, als ob das spanische Heirathsproject keine anderen Beweggründe habe als finanzielle. Auf diese Weise wollte Bacon in dem Systeme der neuen Politik des Königs, deren Programm er entwarf, die spanische Heirath als einen Kunstgriff benutzt sehen, um die Geldforderung zu maskiren. Aber wie paßte auch nur der Schein eines solchen Projects zu der antispanischen Haltung, die nach seinem Rathe die auswärtige Politik des Königs allen Ernstes annehmen sollte? Und wußte er nicht, daß die anglo-spanische Heirath wirklich im Werke und der Vertrag in demselben Jahre schon geschlossen war, wo er seine Denkschrift verfaßte? Wir sehen deutlich die Mängel seiner Politik vor uns. Er kam zu keinem reinen Resultat, zu keiner festen Richtschnur, weil er mit zu vielen und widersprechenden Factoren rechnete. Er erkannte sehr gut die Fehler, welche gemacht waren, er sah die Nothwendigkeit, sie zu vermeiden, aber er war in seiner Klugheit selbst viel zu nachgiebig, um sie los zu werden, er wollte eine neue und bessere Politik rathen und verquickte damit, gleichviel in welcher Form, ein Project, das aus der schlechten und verderblichen Politik des Königs herrührte. Es war sein Verhängniß, daß er zu klug oder, besser gesagt, nicht so klug war, um ganz ehrlich zu sein.

Er hatte nicht umsonst auf die Bewegungen in Europa gerechnet, der Ausbruch des deutschen Religionskrieges, der Verlust Böhmens und der Pfalz wirkten auf England zurück und steigerten die nationalprotestantische Stimmung. Unter diesen gewaltigen Eindrücken wurde das neue Parlament den 9. Februar 1621 eröffnet.

2. Anklage und Verurtheilung.

Gleich in der ersten Sitzung zeigte sich, wie groß im Hause der Gemeinen die Unzufriedenheit mit der Politik des Königs nach außen und innen war. Der Sinn des Parlaments ging, wie es die Inter-

essen Englands geboten, gegen jede Annäherung an Spanien, gegen die kleinliche und bloß familienpolitische Behandlung der pfälzischen Frage. Je weniger die äußere Politik befriedigte, um so peinlicher wurden die Uebelstände der inneren empfunden, die Steuerauflagen, die Nachsicht gegen die Katholiken, vor allem die Mißbräuche, namentlich in Betreff der Monopole und Gerichtshöfe. Man forderte deren Abstellung. An der Spitze der Opposition steht Coke, auf dessen Antrag sogleich Ausschüsse zur Untersuchung der Mißbräuche gewählt werden: der eine hat es mit den Monopolen, ein anderer mit den Gerichtshöfen zu thun. Der Präsident des letzteren ist Robert Phillips. Den 15. März 1621 berichtet er dem Hause der Gemeinen: es seien große Mißbräuche entdeckt; die Person, auf welche die Anklage ziele, sei der Lordkanzler selbst, ein Mann, mit allen Gaben der Natur so reich ausgestattet, daß er nichts weiter von ihm sagen wolle, denn er sei nicht im Stande genug zu sagen. Die Anklage gehe auf Bestechung (bribery), er habe Geldgeschenke in seinem richterlichen Amte genommen. Die Anklagepunkte hatten sich von Sitzung zu Sitzung vermehrt und waren auf einige zwanzig gestiegen.

Den 17. März führt Bacon zum letzten male den Vorsitz im Oberhause, er hebt die Sitzung früher auf als gewöhnlich, kehrt in großer Aufregung in sein Haus zurück und erkrankt. Drei Tage später übergiebt Buckingham dem Parlamente einen Brief Bacons, worin dieser erklärt, er wolle sich gegen die Anklage vertheidigen. Den 26. März vertagt der König das Parlament bis zum 17. April mit einer Rede, worin er die Abstellung der hauptsächlichsten Monopole verspricht, aber kein Wort des Schutzes für Bacon sagt.

Bacons Richter sind die Lords. Die Anklageacte wird ihm schriftlich vorgelegt und er bekennt schriftlich seine Schuld (den 22. April 1621). Vor einer Commission des Oberhauses, die sich zu ihm begeben, wiederholte er mündlich, was er schriftlich bekannt hat: „Dieser Brief, Mylords, worin ich mich schuldig erklärt, ist von mir, von meiner Hand, aus meinem Herzen, ich bitte Ew. Lordschaften, Barmherzigkeit zu haben mit einem gebrochenen Rohr".

Den 3. Mai erfolgt das Urtheil: einstimmig wird er der Bestechung für schuldig befunden. Das Straferkenntniß lautet: 40000 Pfund Geldbuße, Gefangenschaft im Tower, solange es dem Könige beliebe, Verlust der Staatsämter, des Sitzes im Parlament, des

Aufenthaltes am Hofe.[1] Als ihm das Urtheil verkündet wurde, erklärte Bacon: „Aus dem Grunde meines Gewissens bekenne ich offen und freiwillig, ich bin der Bestechung schuldig und verzichte auf alle Vertheidigung".

Er blieb zwei Tage im Tower, dann wurde ihm die Geldbuße erlassen, eine Zeit lang lebte er verbannt auf seinem Landgut in Gorhambury, aber schon im folgenden Jahre (1622) erhielt er die Erlaubniß zur Rückkehr nach London, wo er seine alte Wohnung in Gray's Inn wieder bezog. So erfüllte sich, was fünf Jahre vorher einer seiner damaligen Collegen prophezeit hatte. Der König gab ihm eine Pension von 1200 Pfund und berief ihn sogar (1624) wieder in das Oberhaus. Indessen ist Bacon hier nie wieder erschienen. Der Verurtheilung folgte Schritt für Schritt die Wiederherstellung, nicht ohne daß Bacon alle Welt mit Bitten um seine vollständige Begnadigung bestürmte, er schrieb aus seiner Verbannung Briefe über Briefe an den König, den Prinzen von Wales, Buckingham und andere einflußreiche Hofleute. Was der König nicht wieder herzustellen vermochte, war sein guter Name in der öffentlichen Meinung der Mit- und Nachwelt.

3. Bacons Schuld.

Man hat neuerdings Bacon zu retten und in dieser Absicht nachzuweisen gesucht, daß die ganze Anklage aus den niedrigsten Beweggründen hervorgegangen sei, daß sie in der Hauptsache falsch und Bacon an den Verbrechen, für die er verurtheilt wurde, unschuldig war, daß endlich die Mißbräuche, die man ihm vorwerfen konnte, nicht ihm, sondern dem ganzen Zeitalter und den öffentlichen Zuständen zur Last fallen. Diese Einwürfe sind nicht ohne Grund, und es ist billig, sie zu beachten. Wenn sie auch keineswegs ausreichen, ihn zu rechtfertigen, so dürfen sie doch in dieser schlimmsten Angelegenheit seines Lebens das Urtheil über ihn in manchen Punkten berichtigen und mildern. Eine Art der Vertheidigung können wir nicht gelten lassen: er war vier Jahre Kanzler, sagt Dixon, er hat mehr als siebentausend Verdicte gefällt, während die Anklage nur einige zwanzig Fälle gegen ihn ausfindig machen konnte, welche

[1] Die Adelstitel wurden ihm nicht genommen; mit einer Majorität von zwei Stimmen hatte sich der Gerichtshof dagegen erklärt. Daher schrieb er sich auch nach der Verurtheilung „Fr. St. Albans".



sämmtlich in die beiden ersten Jahre seiner Amtsführung fallen. Das heißt mit andern Worten: er hat die Verbrechen nur in der ersten Hälfte seiner Amtsführung begangen und bei weitem nicht so viel, als er hätte begehen können. Eine solche Vertheidigung ist eine Anklage.

Daß die wirkliche Anklage zugleich eine Verfolgung aus persönlichen und schlechten Beweggründen war, scheint richtig. Buckinghams Mutter hatte einen ihrer Söhne mit Cokes Tochter verheirathet, was Lady Coke mit Hülfe Bacons hatte verhindern wollen, aber nicht können; außerdem suchte Buckinghams Mutter Aemter und Reichthümer für ihre Freunde, einer derselben wollte Kanzler werden, und Bacons Anklage und Verurtheilung schien der beste Weg, den Platz zu erledigen. So arbeiteten sich Bacons größter Feind und des Königs mächtigster Günstling in die Hände, um ihn zu verderben. Den einen trieb die Rache, den andern Habsucht und außerdem Furcht, denn Buckingham deckte die eigene Schuld, indem er Bacon opferte. Im Hintergrunde des Processes lag ein Intriguengewebe, das aus Rache, Günstlingswirthschaft und Nepotismus gesponnen war. Aber es ist nicht zu vergessen, daß die Anklage selbst von solchen Männern ausging, die mit jenen schmutzigen Dingen nichts zu thun hatten, und daß sie in der Sache richtig sein konnte, auch wenn ihre Motive schlecht waren.

Daß Bacon in seinem richterlichen Amte Geschenke angenommen hat, ist wahr, aber Geschenke sind noch nicht Bestechungen, es ist ein Unterschied zwischen «fees» und «bribes». Wenn der Richter, während die Streitsache schwebt, Geschenke empfängt, die auf seinen Urtheilsspruch einwirken, so hat er sich bestechen lassen; es ist nicht bewiesen, daß die Geschenke, die Bacon annahm, dieser Art waren. Er selbst hat entschieden in Abrede gestellt, daß er je für Geld Urtheile gefällt, Documente ausgeliefert, geistliche Aemter verkauft habe; er habe nie im Geheimen Geschenke empfangen, nie gegen Versprechungen, nie «pendente lite». Er erklärte dem Könige in einer Unterredung, während der Vertagung des Parlaments, daß er an dem Verbrechen der Bestechung unschuldig sei «as the any born upon St. Innocent's day». Indessen möge des Königs Wille geschehen, er sei bereit sich dem Könige zum Opfer zu bringen, und sei in dessen Hand wie ein Stück Lehm zu einem Gefäß, sei es der Ehre oder der Schande.

Daß aber die höchsten Beamten in ihrem Amte Geschenke nahmen, war damals in England ganz an der Tagesordnung; das that der König selbst, der Kanzler, der Oberrichter, der Staatssecretär u. s. w. Wer that es nicht? Die öffentlichen Bezahlungen waren keineswegs so geordnet und ausreichend, daß Privatbelohnungen entbehrt werden konnten, ohne welche z. B. die Angelegenheiten des privaten Rechtes von Seiten der Richter wären vernachlässigt worden. Geschenke dieser Art galten nicht für eine «judicial corruption», noch in dem ersten Parlament unter Jakob waren sie kein Gegenstand der Beschwerde, die Opposition dagegen begann erst in den folgenden Parlamenten von 1610 und 1614. Auch standen Bacons Vorgänger im Kanzleramt, die Hatton, Puckering, Egerton, in dieser Hinsicht keineswegs reiner da als er. Obwohl Bacon diese Mißbräuche einsah und bei seinen Verbesserungsplänen der Gesetze und öffentlichen Zustände die Abstellung derselben bezweckte, konnte er doch ihren Lockungen persönlich nicht widerstehen. Daß er sich die Früchte derselben schmecken ließ, war im höchsten Grade unklug, da er sehr gut wußte, wie die öffentliche Stimmung gegen die Mißbräuche, welche er selbst tadelte und theilte, mit jedem Jahre bitterer und drohender wurde. Zu jeder Charakterstärke gehört ein gewisser Rigorismus, von dem Bacon gar nichts besaß. Zu seiner Charakterschwäche kam die Verschwendung, die Neigung zur Pracht, die Freigebigkeit aus Prunksucht, lauter Fehler seiner Natur, denen er aus Liebe zum Schein, um ihrer glänzenden Außenseite willen, unbekümmert nachgab. Er lebte großartig in York-house, umgab sich in seinem Landhause in Gorhambury mit einer förmlichen Hofhaltung, baute mit einem Aufwande von 10000 Pfund Verulamhouse; seine Diener hatten die kostbarsten Livreen und besaßen Wagen und Pferde; als ihm der König einst ein Reh zum Geschenk machte, gab er dem Diener, der es brachte, fünfzig Pfund. Auf diese Weise brauchte er natürlich weit mehr Geld, als er hatte[1], und ließ sich daher jene mißbräuchlichen Geschenke gern gefallen, bei denen es fraglich war, ob sie sich noch diesseits der Grenze gemeiner Bestechung hielten. In seiner Liebe zum Schein lag die wahre Bestechlichkeit seines Charakters: die Bestechlichkeit, welche unter kein Strafgesetz fällt und der Grund ist jeder andern.

[1] Er hatte zuletzt im Ganzen 2760 Pfund jährlich, davon 1800 Pfund Amtseinkünfte, 600 von seinen Ländereien, 220 von dem Vermögen seiner Frau, 140 von seinem mütterlichen Erbtheil.



II. Urtheil über Bacons Verhalten. Sein Ende.

Ein Punkt in dem Proceß ist noch dunkel. Wenn wir in der Handlungsweise Bacons genau unterscheiden zwischen Schwäche und Verbrechen, zwischen der moralischen Schuld und der strafbaren, und den Zustand öffentlicher Mißbräuche in Rechnung nehmen, der in dem damaligen England Sitte war, so erklärt sich, wie Bacon selbst über seine Schuld so verschieden und entgegengesetzt urtheilen konnte. Er hat die Schwäche eingeräumt, das Verbrechen in Abrede gestellt; er hat dem Könige vor seiner Verurtheilung persönlich erklärt, er sei an dem Verbrechen der Bestechung ganz unschuldig, und nach seiner Verurtheilung noch aus dem Tower an Buckingham geschrieben, er erkenne das Urtheil für gerecht; dennoch will er seit den Zeiten seines Vaters der gerechteste Kanzler Englands gewesen sein. Er hat den Richtern gegenüber sich für schuldig erklärt, die Barmherzigkeit der Richter, die Gnade des Königs angerufen. Er nannte sich ein gebrochenes Rohr; in diesem Falle war ein zu biegsames und schwankendes Rohr geknickt worden. Daß seine Handlungsweise dem Gerichtshofe gegenüber eine Vertheidigung zuließ, welche in der öffentlichen Beurtheilung Bacon zu gut gekommen wäre, liegt am Tage. Auch hat sich Bacon zuerst vertheidigen wollen, dann auf jede Art der Vertheidigung Verzicht geleistet. Das ist der dunkle Punkt und die noch übrige Frage: warum hat sich Bacon nicht vertheidigt?

Es giebt nur eine Art der Erklärung. Abgesehen von allen persönlichen und schlechten Motiven, die bei solchen Verfolgungen gewöhnlich die Hand mit im Spiel haben, war die Anklage gegen Bacon ein politischer Tendenzproceß. Oeffentliche Mißbräuche eingewurzelter Art, für welche bisher niemand angeklagt und bestraft worden war, sollten jetzt gerichtet und bestraft werden. Das öffentliche Rechtsgefühl forderte ein Opfer. Schon in den letzten Parlamenten gährte der Unwille, der immer lauter und drohender wurde und dem Sturm der Revolution voranging. In dem höchsten Staatsbeamten Englands, der an den Mißbräuchen seinen unleugbaren Antheil hatte, sollte die Regierung, der Hof, der Günstling, der König selbst getroffen werden. „Ich bin das erste Opfer", sagte Bacon dem Könige, „ich wünsche, das letzte zu sein." Er sah die Gewitterwolken heraufziehen und wußte wohl, daß er das letzte nicht sein werde: „der erste Blitz trifft den Kanzler, der zweite wird die Krone treffen". Bei

dieser Lage der Dinge hätte seine Vertheidigung nicht geführt werden können, ohne den König und dessen Günstling als die wahrhaft Schuldigen, als die eigentlichen Nutznießer der öffentlichen Uebel bloßzustellen; für ihn selbst wäre sie jedenfalls erfolglos geblieben. Der König beschwor ihn, sich nicht zu vertheidigen, und gab ihm sein fürstliches Wort, ihn wiederherzustellen, falls er verurtheilt würde. Er war in die Mitte gedrängt zwischen zwei einander entgegengesetzte Mächte, die ihn aufrieben: König und Hofpartei auf der einen, Parlament und Volkspartei auf der andern Seite; von dieser wurde er gestürzt, von jener geopfert. Seine Sache stand so, daß die Vertheidigung ihn nicht retten, wohl aber dem Könige mißfallen konnte, er hatte nur zu wählen, ob er verurtheilt sein wollte mit oder ohne Aussicht auf Begnadigung. In Rücksicht auf sein unmittelbares persönliches Wohl möchte das Klügste sein, zu thun, was der König wünschte: sich einfach schuldig bekennen und dem Richterspruch unterwerfen. Er that das Klügste.

Wir wissen, wie der König sein Versprechen erfüllt, den schwersten Theil der Strafe sogleich aufgehoben und den Verurtheilten im Laufe dreier Jahre vollständig wiederhergestellt hat. Bacons Wiederberufung in das Oberhaus war einer der letzten Regierungsacte Jakobs. Der König starb den 27. März 1625; Bacon überlebte ihn wenig länger als ein Jahr. In das öffentliche Leben ist er nicht mehr zurückgekehrt. Was er sich in der Jugend gewünscht, wissenschaftliche Muße, hatte er während der letzten fünf Jahre seines Lebens in Fülle, freilich unter Bedingungen, die nicht unfreiwilliger sein konnten. Er hat diese litterarische Muße, soviel ihm davon noch vergönnt war, für seine wissenschaftlichen Arbeiten, für die Ausführung seiner Ideen und die Anordnung seiner Werke benutzt, und ein großer Theil seiner Schriften fällt in diese Zeit.

Der Sommer des Jahres 1625 hatte Krankheiten nach London gebracht, ein überaus strenger Winter war gefolgt, beide ungünstig für Bacons schon geschwächte Gesundheit. Im Frühjahr 1626 war er von Gorhambury nach Gray's Inn zurückgekehrt. Auf einem Ausflug in den ersten Tagen des April hatte er bei Highgate in einem Bauernhause einen Versuch angestellt, ob Fleisch durch Schnee vor Fäulniß bewahrt werden könne, und sich dabei eine so heftige Erkältung zugezogen, daß er nicht mehr nach Gray's Inn zurückkehren konnte, sondern in die benachbarte Wohnung des Grafen Arundel

gebracht werden mußte. An diesen ist der letzte seiner Briefe, den er nicht mehr selbst zu schreiben vermochte, gerichtet, er dankt dem Grafen für den Schutz, den er in seinem Hause gefunden, und vergleicht sein Schicksal mit dem des älteren Plinius, dem auch ein wißbegieriger Versuch das Leben gekostet. Hier starb Bacon am Ostermorgen den 9. April 1626. Sein Körper ruht, wie er gewünscht hatte, neben dem seiner Mutter in der Michaeliskirche bei St.-Albans.

Achtes Capitel.

Bacons Werke.

I. Ueberblick.

1. Bacon als Schriftsteller.

Wir haben die Lebensgeschichte Bacons nicht durch den Gang seiner Schriften unterbrechen wollen. Sie sind in der wissenschaftlichen Stille entstanden, die ihm nur selten zu Theil wurde und außerhalb seiner öffentlichen Bahn lag, sie haben auf seine äußeren Schicksale keinen anderen Einfluß gehabt, als daß sie dem Glanze seiner Aemter und Würden den Ruhm des Schriftstellers und Philosophen hinzufügten. Sein litterarischer Ruf stieg mit seinen Aemtern, er ist durch die öffentliche Geltung Bacons vermehrt worden und hat schon bei seinen Lebzeiten eine große Probe bestanden: er war in sich selbst so wohl begründet, daß er keinen Schaden litt, als Bacons bürgerlicher Ruf zu Grunde ging. War man vorher auf den Schriftsteller und Philosophen Bacon erst aufmerksamer geworden, seitdem er Kanzler und Lord hieß, so hat man später über seinen litterarischen Werken den Kanzler und Lord vergessen. Seine amtliche und seine litterarische Laufbahn treffen beide auf ihrem Höhepunkte zusammen: als Bacon der erste Staatsmann Englands war, galt er auch als der erste philosophische Schriftsteller nicht bloß seines Vaterlandes, sondern der Welt. Sein „Neues Organon", das wichtigste seiner Werke, erschien in dem letzten seiner glücklichen Jahre, dicht vor dem Ausbruch der Katastrophe (1620).

Aus der vorhergehenden Lebensgeschichte leuchtet von selbst ein, daß er für die Ausreifung seiner wissenschaftlichen Pläne, für die Ausarbeitung der darauf bezüglichen Werke nur wenige Zeit übrig

behielt und daher von dem Ganzen, dessen Idee er in sich trug, nur einzelne Theile entwickeln konnte und auch diese mit einer einzigen Ausnahme nur fragmentarisch. Von einer systematischen Vollendung im Großen und Ganzen ist daher nicht die Rede, auch nicht von einer gleichmäßigen äußeren Abrundung des Gesammtwerkes: es blieb in einigen Theilen ganz unausgeführt, in den meisten übrigen Bruchstück, Entwurf, Problem. Freilich trug daran auch die Natur seiner Aufgabe selbst Schuld, denn sie war so gestellt, daß ihre Lösung nicht durch die Kraft eines Einzelnen, sondern nur durch das Zusammenwirken vieler und mannichfaltiger Geisteskräfte im Laufe der Zeit geschehen konnte; er wollte nur die Bahn brechen, den Weg weisen, die Richtschnur geben und wußte wohl, daß er selbst das Werk, welches er im Sinne hatte, nicht vollenden, sondern nur beginnen konnte. Er entwarf den Riß, wonach die neue Zeit das Gebäude der Wissenschaft allmählich aufführen sollte. Daher blieb auch die eigentliche Form seiner Arbeiten Entwurf, Programm, Grundriß: es war die Gestaltung, die der inneren Anlage seines Werks und der äußeren Disposition seines Lebens, die ihm so wenig Muße übrig ließ, am meisten entsprach. Einen Gedanken fassen, im Stillen ausbilden, schriftlich fixiren, zum Entwurf ausgestalten, in gelegener Stunde umarbeiten, in günstiger Muße wieder aufnehmen, weiterführen und, wenn es ging, ausarbeiten: das war die Art, wie sich seine philosophischen Schriften entwickelten. Es sind Keime, die sich entfalten, sobald sie Luft und Licht frei haben. Daher finden sich unter seinen Werken so viele von gleichem Gedankeninhalt und ungleichmäßiger Ausführung; man darf annehmen, daß die kürzere Form bei Bacon in der Regel die weniger entwickelte und frühere ist: sie ist Entwurf, nicht Auszug.

2. Selbstherausgegebene Werke.

Den ersten Grundgedanken seines Werkes mag Bacon frühzeitig, schon auf der Schule von Cambridge, gefaßt und den ersten Versuch etwa zehn Jahr später in Gray's Inn niedergeschrieben haben. Eine Schrift über den Zustand Europas im Jahre 1580, die er nach seiner Rückkehr aus Frankreich verfaßt haben soll, ist wahrscheinlich nicht von ihm, sondern von seinem Bruder und übrigens unbedeutend. Zu den ersten «Essays», zehn an der Zahl, fügte Bacon dialektische Untersuchungen, betreffend die Meinungen über Gut und Böse,

«Colours of good and evil» (zehn Nummern) und außerdem zwölf sogenannte «Meditationes sacrae», die er im folgenden Jahre (1598) in englischer Sprache unter dem Titel «Religious meditations» herausgab. In das Jahr 1597 fallen die Anfänge seiner «Essays». Weiter reicht unter Elisabeth die Entwicklung seiner litterarischen Arbeiten nicht, soweit sie nach außen erkennbar. Nach dem Tode Elisabeths beginnt die Zeit der größeren Arbeiten philosophischen Inhalts. Nur drei davon erscheinen in dem langen Zeitraum vom Tode der Elisabeth bis zum Sturze Bacons: zwei Bücher über den Fortschritt der Wissenschaften (The advancement of learning 1605), die Abhandlungen über die Weisheit der Alten (De sapientia veterum 1609) und das neue Organon (Novum Organon 1620). Die letzten fünf Lebensjahre sind die Zeit seiner größten wissenschaftlichen Sammlung und der eigentlichen Ausarbeitung seiner Werke. In vier bis fünf Monaten des Jahres 1621 schreibt er die Geschichte Heinrichs VII., wenige Tage vor seiner Verdammung faßt er den Entschluß, an diese Arbeit zu gehen, wozu er den Plan schon lange im Sinne gehabt, sie ist im October vollendet, fern von London und den Quellen zu einem Geschichtswerk, und doch hat er die Zeit und den Charakter des ersten Tudor so zu treffen gewußt, daß diese Charakteristik vorbildlich geblieben ist für alle folgenden Werke. Er hat die Geschichte eines Königs geschrieben, der sein eigener Premierminister war, er hat ihn nicht idealisirt, noch weniger in der Person Heinrichs VII. dem Könige Jakob schmeicheln wollen, als ob jener ein Ideal königlicher Thatkraft, dieser sein Abbild gewesen; er zeichnet in Heinrich ein wirkliches Regententalent in allen Verwaltungsangelegenheiten des Landes, in politischen Dingen oft kurzsichtig, daneben habsüchtig und argwöhnisch. Diese Geschichte Heinrichs VII. ist der ausgeführte Theil eines größeren historischen Planes, der nicht ausgeführt wurde. Bacon wollte die Geschichte Englands schreiben von der Vereinigung der Rosen unter Heinrich VII. bis zur Vereinigung der Reiche unter Jakob.[1] Zwei Jahre später erscheint

[1] Von der Geschichte Großbritanniens und von der Geschichte Heinrichs VIII. sind nur Anfänge geschrieben worden, welche Rawley nach Bacons Tode veröffentlicht hat. Eine Schrift, auf die Bacon großes Gewicht legte, ist seine Vertheidigung der Elisabeth (In felicem memoriam Elisabethae) gegen ein Pamphlet, das unter dem Titel «Misera femina» aus katholischer Werkstätte kam. Bacons Schrift wurde 1608 verfaßt und fünfzig Jahre später in den «Opuscula philosophica» von Rawley veröffentlicht.

das ausgeführteste seiner Werke, das einzige, das er wirklich vollendet hat, die neun Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften (De dignitate et augmentis scientiarum 1623), außerdem drei naturgeschichtliche Abhandlungen über die Winde, über Leben und Tod, über das Dichte und Dünne (Historia ventorum, H. vitae et mortis, H. densi et rari). Diese Abhandlungen sind dem Prinzen von Wales, das neue Organon ist dem Könige gewidmet. Das letzte von ihm selbst herausgegebene Werk war die dritte Auflage seiner «Essays» (1625); die erste Ausgabe vom Jahre 1597 enthielt zehn Abhandlungen, die zweite vom Jahre 1612 achtunddreißig, die letzte achtundfünfzig.

3. Nachgelassene Werke.

Bacons Nachlaß sollte nach seinem letzten Willen einem seiner Brüder und William Boswell übergeben werden. Die Herausgabe desselben erfolgte nur theilweise, in verschiedenen Zeiten, durch verschiedene Männer. Gleich nach dem Tode Bacons gab sein Secretär William Rawley die Naturgeschichte (Silva silvarum) und die neue Atlantis heraus, dem Könige Karl I. gewidmet; dann folgten durch denselben Herausgeber vermischte Schriften: «Certain miscellany works» (1629), die «Resuscitatio» (1657) mit einer Lebensbeschreibung Bacons, zuletzt die «Opuscula philosophica» (1658). Eine sehr wichtige Ergänzung aus dem baconischen Nachlaß erschien zu Amsterdam im Jahre 1653 unter dem Titel: «Francisci Baconi de Verulamio scripta in philosophia naturali et universali». Der Herausgeber war Isaak Gruter, von Boswell dazu beauftragt. Die Ausgabe enthält neunzehn verschiedene Stücke, von denen dreizehn unter dem von Gruter gewählten Titel «Impetus philosophici» zusammengefaßt sind. In Rawleys Hinterlassenschaft fanden sich baconische Papiere, aus denen Tenison durch Rawleys Sohn, mit dem er bekannt war, einen Theil erhielt, welchen er als «Baconiana» 1679 herausgab. Zuletzt gab Stephens im Jahre 1734 aus Bacons Nachlaß «Letters and remains» heraus. Eine vollständige und methodische Herausgabe der baconischen «Opera postuma» blieb eine Aufgabe, welche erst die jüngste englische Gesammtausgabe zu lösen gesucht hat.

II. Das Gesammtwerk und dessen Theile.
(Instauratio magna.)

Es ist eine Aufgabe bibliographischer Specialforschung, jedes baconische Schriftstück zu untersuchen und von seiner Entstehung krit-

isch Rechenschaft zu geben. Wir haben es hier mit den Hauptwerken zu thun und werden bei der zerstückelten Natur des Ganzen die Einsicht in den Entwicklungsgang derselben am besten gewinnen, wenn wir von der Vorstellung des Gesammtwerks ausgehen, wie Bacon selbst es geordnet und die Ausführung desselben im Sinne gehabt. Er hat kurz vor seinem Tode diesen seinen Plan dem Pater Fulgentius brieflich auseinandergesetzt. Das Gesammtwerk führt den Namen, der die durchgängige Aufgabe seines wissenschaftlichen Lebens bezeichnet: die große Erneuerung der Wissenschaft («Instauratio magna»). Dazu ist die erste Bedingung eine vollständige Uebersicht und Eintheilung der Wissenschaften, um genau zu wissen, welche Aufgaben zu lösen sind; die zweite ist die Art der Lösung, das Instrument zur Erneuerung der Wissenschaft, die richtige Erkenntnißmethode; die dritte soll das Material oder den Stoff der Welterkenntniß, d. h. die geschichtliche Sammlung und Beschreibung der Welterscheinungen liefern; die vierte und letzte hat die darauf gegründete oder daraus gelöste philosophische Erkenntniß zum Ziel. Demnach zerfällt die «Instauratio magna» in vier Haupttheile: 1) die Encyklopädie, 2) die Methodenlehre, 3) die Naturgeschichte, 4) die wirkliche Philosophie.

Zwischen dem ersten und zweiten Theile wollte Bacon seine politischen und moralischen Schriften als einen besonderen Band («Tomus interjectus») eingeschoben wissen; sie sind dem ersten Theil nicht bloß willkürlich angehängt, sondern stehen mit demselben in einem sachlichen Zusammenhang: dort giebt Bacon seine Ansicht von den Aufgaben der politischen Geschichtsschreibung, von der Bedeutung der Poesie, von den Aufgaben und der Führung des menschlichen Lebens, er giebt jede dieser Ansichten an ihrem encyklopädisch bestimmten Orte; hier zeigt er in einzelnen Fällen, wie politische Geschichte zu schreiben, Poesie zu erklären, wichtige Lebensfragen zu nehmen sind. Der eingeschobene Band sollte die Geschichte Heinrichs VII., die Abhandlungen über die Weisheit der Alten und die «Essays» enthalten. Diese letzteren wünscht Bacon soweit als möglich verbreitet und auf die Dauer erhalten; er hatte sie englisch geschrieben, aber die lateinische Sprache erschien ihm als eine größere Bürgschaft für die Verbreitung und Dauer einer Schrift, daher betrieb er die lateinische Uebersetzung; sie erfolgte durch Rawley im Jahre 1638 unter dem Titel: «Sermones fideles sive interiora rerum».

Der dritte Theil giebt das Erkenntnißmaterial gesammelt und geordnet, das Magazin und Schatzhaus der Wissenschaft, der letzte die methodisch daraus gelöste Erkenntniß. Zwischen diese beiden Theile der «Historia naturalis» und der «Philosophia activa» stellt Bacon noch zwei Mittelglieder, die von dem einen zum andern führen, den Weg zur Erkenntniß zeigen, die Leiter oder den Faden geben sollen, um aus dem Walde der Thatsachen zum Licht der Erkenntniß durchzudringen; er nennt daher den ersten Zwischentheil «Scala mentis» oder «Filum labyrinthi», den zweiten «Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae». Hier will Bacon seine eigenen Entdeckungen als Beispiele oder Vorspiele der wahren Philosophie geben. So umfaßt, wenn die moralischen und politischen Schriften nur als Anhang des ersten Theils gelten, das Gesammtwerk sechs besondere Theile.

Davon hat Bacon nur den ersten vollständig ausgeführt, der zweite ist Bruchstück geblieben, von dem dritten sagt er selbst, daß eine vollständige Weltbeschreibung kein Privatmann leisten könne, denn sie fordere einen Aufwand von Mitteln und Kräften, die nur Königen oder Körperschaften zu Gebote stehen. Er hatte die Absicht, außer jener Sammlung von Thatsachen und Versuchen in zehn Centurien, die Rawley unter dem Titel: «Silva silvarum» herausgab, einige naturgeschichtliche Beiträge zu liefern, deren er sechs versprach, aber nur drei (die wir oben genannt haben) ausführte. Zu den drei andern über das Schwere und Leichte, über die Sympathien und Antipathien der Dinge, über Schwefel, Quecksilber und Salz hat er nur Vorreden geschrieben.[1] Auch was den vierten und fünften Theil des Gesammtwerks betrifft, haben sich in Bacons Nachlaß nur Vorreden gefunden, die Gruter herausgegeben hat.[2] Der letzte Theil bleibt nach Bacon selbst Zukunftsphilosophie.

---

[1] Historia gravis et levis, H. sympathiarum et anthipathiarum rerum, H. sulphuris, mercurii, salis. — Zu dieser Art Untersuchungen gehört auch die Abhandlung über Ebbe und Fluth (De fluxu et refluxu maris) und über Schall und Gehör (Hist. soni et auditus). Jene hat Gruter (1678), diese Rawley (1658) herausgegeben. — [2] Unter den Impetus philosophici: «Scala intellectus sive filum labyrinthi, prodromi sive anticipationes philosophiae secundae». Vorhergeht «Phaenomena universi sive historia naturalis ad condendam philosophiam», als Versuch einer Vorrede zum dritten Haupttheil des Gesammtwerks.



III. Die Hauptwerke und deren Entstehung.

1. Die Encyklopädie.

Demnach sind die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften und das neue Organon unter Bacons philosophischen Schriften die ausgeführtesten und bei weitem die wichtigsten. Wir wollen sehen, wie diese beiden Werke entstanden sind und welche kleinere Schriften sich um sie gruppiren oder ihnen als Versuche und Entwürfe vorangehen.

Die Encyklopädie oder die Schrift «De dignitate et augmentis scientiarum» ist schon achtzehn Jahre vorher in den beiden Büchern «The advancement of learning» vorgebildet: das erste Buch ist wahrscheinlich 1603 verfaßt, gleich nach dem Tode der Elisabeth, es handelt vom Werthe der Wissenschaft, ihrer Bedeutung für Könige und Staatsmänner und ist vielleicht auf das Interesse Jakobs berechnet, der eben damals den Thron bestieg; das zweite Buch fällt in das Jahr 1605 und beschäftigt sich mit den Mängeln und Aufgaben der Wissenschaft, wahrscheinlich wurde es während der Vertagung des ersten Parlaments (December 1604 bis October 1605) verfaßt; es ist an Umfang dreimal so groß als das erste und enthält die Materien, welche das spätere Hauptwerk in acht Büchern und in lateinischer Sprache ausführt.

Die Wissenschaft als das geistige Abbild der wirklichen Welt nennt Bacon gern den «globus intellectualis», die Darstellung desselben wird in dem ersten Theil des Gesammtwerks bezweckt. Zwischen der ersten englischen Fassung und der lateinischen Ausführung steht ein Entwurf, der das Hauptwerk gleichsam im Keime enthält: «Descriptio globi intellectualis». Da hier eine astronomische Entdeckung aus dem Jahre 1600 erwähnt und bemerkt wird, daß diese Entdeckung vor zwölf Jahren geschehen sei, so ist die Schrift aus dem Jahre 1612. Eine zweite Abhandlung «Thema coeli» hängt mit ihr nahe zusammen, beide Schriften sind unter denen, welche Gruter herausgegeben. Was also die baconische Encyklopädie betrifft, so ist der chronologische Entwicklungsgang derselben durch die Jahre 1603 bis 1605, 1612 bis 1623 bezeichnet. Die lateinische Uebersetzung beginnt 1622.

2. Das neue Organon.

Das Organon erschien 1620 mit einer Vorrede zu dem Gesammtwerk, einer Eintheilung des letzteren und einer Specialvorrede. Der

Plan des Ganzen ist hier schon so bestimmt, wie fünf Jahre später in dem Briefe an Fulgentius. Es zerfällt in zwei Theile, der zweite ist Bruchstück geblieben; doch ist unter allen baconischen Werken keines so durchgearbeitet wie das Organon, namentlich in seinem ersten Theil. Bacon selbst erklärt, daß er es Jahr für Jahr umgeschrieben, im Ganzen zwölf mal; dies bezeugt auch Rawley, der die Handschriften gesehen: mithin fällt die erste Ausarbeitung des Organons in das Jahr 1608.

Doch sind die Anfänge zu diesem Werke noch früher. Es giebt zwei Schriften, die das Organon vorbilden und die Grundgedanken bereits enthalten. Die erste und wichtigste führt den Titel: „Gedanken und Meinungen (Cogitata et visa)“, in dem Jahre 1607 verfaßt, wie aus Briefen zwischen Bacon und Thomas Bodley erhellt. Die Uebereinstimmung dieser Schrift mit dem ersten Buche des Organons liegt am Tage, hier wird die Aufgabe gelöst, welche dort gestellt wird: nämlich die Exemplificirung der neuen Methode. An die «Cogitata» schließt sich unmittelbar das Organon vom Jahre 1608.

Die zweite Schrift heißt im Hinblick auf das Gesammtwerk: „Abriß und Inhalt des zweiten Theils (Partis secundae delineatio et argumentum)“. Mit dem Organon verglichen, enthält sie dieselben Grundgedanken, doch ist hier die Uebereinstimmung nicht so genau, nicht so augenfällig, wie bei den «Cogitata et visa», auch enthält sie nichts von der Aufgabe, die Methode selbst exemplarisch darzustellen. Daher steht sie dem Organon ferner als jene und ist also früher, wahrscheinlich fällt sie in das Jahr 1606.

Wenn der Titel dieser Schrift von Bacon selbst herrührt, so muß der Plan des Gesammtwerks, ich meine der «Instauratio magna», schon damals festgestanden haben. Der Name «instauratio» findet sich in seinen Briefen nicht vor.

Beide Schriften sind erst von Gruter veröffentlicht worden, die zweite gehört zu den «Impetus philosophici». Eben dort findet sich eine Reihe kleiner Schriften, die als Vorläufer und rudimentäre Formen des neuen Organons betrachtet werden müssen, wie die Untersuchung über die Bewegungsgesetze, die Aphorismen und Rathschläge über die Hülfsmittel des Geistes, die zwölf Meinungen über die Erklärung der Natur, während das Proömium zu der letzteren als der Versuch eines Vorworts zu dem Gesammtwerk erscheint.[1]

[1] Filum labyrinthi sive inquisitio legum de motu, Aphorismi et consilia de auxiliis mentis, De interpretatione naturae sententiae XII. De interpretatione naturae prooemium.



Offenbar ist der erste das ganze Erneuerungswerk Bacons bewegende Gedanke die Ueberzeugung von der Unfruchtbarkeit und Nichtigkeit der bisherigen Systeme gewesen. An diesem Punkte hat er angesetzt, und man darf annehmen, daß je früher die Entwürfe sind, um so geringschätzender und wegwerfender die Haltung ist, welche er gegen die überlieferte Philosophie zeigt. Der Satz gilt auch umgekehrt. Seine erste Schrift soll den etwas großsprecherischen Namen geführt haben: „die größte Geburt der Zeit" oder auch „die mannhafte Geburt der Zeit" («Temporis partus maximus oder masculus). Das von Gruter herausgegebene Bruchstück trägt diesen Charakter; nirgends redet Bacon mit so vieler Verachtung von den früheren Systemen; die Zerstörung der verschiedenen philosophischen Theorien gilt als die erste und nothwendigste aller Arbeiten.

3. Die Encyklopädie und das Organon.

Es giebt eine baconische, aus dem Nachlaß erst sehr spät durch Stephens veröffentlichte Schrift, welche den Keim für beide Hauptwerke und den Grund ihrer Trennung enthält. Titel und Sprache sind dunkel und deuten auf eine frühe Abfassung, bei welcher Bacon vielleicht noch nicht die Absicht hatte, für die Welt, sondern nur für Auserwählte zu schreiben. Da er dem vergeblichen Suchen der früheren Philosophie ein Ziel (terminus) setzen wollte, so hat er die Schrift vielleicht deshalb «Valerius Terminus» genannt. Sie enthält den frühsten Typus für das Gesammtwerk. In dem zehnten Kapitel wird ein Inventar der gemachten Entdeckungen, in dem folgenden die Auffindung des Weges und der Methode zu richtigen Entdeckungen gefordert; dort ist die Aufgabe der Encyklopädie, hier die des Organons gestellt. Was in der Schrift «De augmentis» in neun Büchern, in «The advancement» in zweien gegeben wird, drängt sich hier in ein Kapitel zusammen. Offenbar ist diese Schrift früher, als die beiden Bücher «The advancement of learning», sie fällt vor 1603. Es läßt sich daher schließen, wie es auch die Natur der Sache mit sich bringt, daß die Aufgabe eines neuen Organons der Erkenntniß im Geiste Bacons schon mit aller Klarheit gefaßt war, als der Plan einer Encyklopädie und des Gesammtwerks noch ganz unentfaltet im Keim lag, daß von der Idee des Organons aus sich der wissenschaftliche Gesammtplan entwickelt, daß es nicht bloß einen Theil der «Instauratio

magna», sondern das Wesen derselben, den erneuenden Grundgedanken selbst und die tragende Kraft des Ganzen ausmacht.

Nach dieser Richtschnur werden wir in dem folgenden Buche die Lehre Bacons darstellen.

IV. Gesammtausgaben.

Von den Gesammtausgaben der Werke Bacons fällt eine in das XVII., zwei in das XVIII., drei in das XIX. Jahrhundert. Die älteste erschien ein Menschenalter nach dem Tode des Philosophen bei J. B. Schönwetter zu Frankfurt a. M. unter dem Titel: «Francisci Baconi baronis de Verulamio, vicecomitis S. Albani, summi Angliae cancellarii opera omnia, quae extant, philosophica, moralia, politica, historica». Vorangegangen waren Rawleys und Gruters Ausgaben nachgelassener Werke.

Die erste englische Gesammtausgabe der Werke Bacons versuchte Blackbourne (London 1730. vol.). Die Eintheilung folgt im Ganzen der baconischen Anordnung des Gesammtwerks, alle Schriften sollen in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden, dies geschieht auf künstliche und willkürliche Weise ohne die Spur einer chronologischen Ordnung. Dreiunddreißig Jahre später folgt eine zweite Gesammtausgabe von Birch, die sich in der Eintheilung nach der vorhergehenden richtet (London 1763). Auch die dritte Gesammtausgabe, welche Basil Montagu versucht (London 1825—1834), verbessert die Mängel der vorhergehenden nicht. Dasselbe gilt von der französischen Ausgabe Bouillets (Paris 1834).

Die beste und vollständigste Gesammtausgabe ist die jüngste, zu welcher sich drei Männer in Cambridge vereinigt haben: James Spedding, L. Ellis, D. D. Heath. Der Titel heißt: «The works of Francis Bacon, baron of Verulam, viscount St. Alban and Lord high chancellor of England» (London, Longmans, 1862—1873). Die Eintheilung zerfällt in drei Gruppen: philosophische und litterarische Werke, juristische und Gelegenheitsschriften. Zu den letzteren gehören die Briefe, Reden, Staatspapiere u. s. w. Die eigentlichen Werke umfassen die ersten sieben Bände; die folgenden sieben sind biographischer Natur und führen den besonderen Titel: „Die Briefe und das Leben". Das Unternehmen wurde 1847 beschlossen, den philosophischen Theil sollte Ellis, den juristischen Heath, den letzten Spedding besorgen. Nachdem Ellis erkrankt war, übernahm Spedding auch dessen Arbeit (1853).

Unter den philosophischen Werken sind alle vergriffen, welche Bacon entweder selbst veröffentlicht oder zur Veröffentlichung bestimmt und vorbereitet hat. Die nähere Eintheilung giebt die Beziehung der Werke auf die Instauratio magna: in die erste Klasse fallen die Schriften, die zu dem Gesammtwerk gehören und zur Aufnahme in dasselbe bestimmt waren; die zweite Klasse besteht aus solchen, die zwar mit dem Gesammtwerk zusammenhängen, aber zur Aufnahme in dasselbe nicht bestimmt waren; in die dritte Klasse endlich werden solche Schriften gerechnet, welche sich zwar auf das Gesammtwerk beziehen, aber von Bacon verlassen wurden. Den philosophischen Werken coordinirt sind die litterarischen, darunter die «Essays» und die historischen Schriften.

Diese Eintheilung ist sehr umständlich und bei aller Genauigkeit im Einzelnen dem natürlichen Entwicklungsgange der Schriften nicht gemäß, dagegen sind die Detailuntersuchungen sehr werthvoll und gründlich, insbesondere muß Speddings Abhandlung über den Werth der baconischen Philosophie, sowohl was die Einsicht in die Mängel, als die Schätzung ihrer wahren Verdienste betrifft, zum Besten gerechnet werden, was darüber geschrieben worden ist. Man darf unterrichteten Engländern nicht vorwerfen, daß sie über den Werth Bacons verblendet urtheilen.

Zweites Buch.

Bacons Lehre.

Neuntes Capitel.

Das Ziel der baconischen Philosophie.

I. Bacons wissenschaftliche Denkweise.

1. Leben und Wissenschaft.

Die großen Leistungen eines Menschen sind nie so abgesondert und abtrennbar von seinem Leben, daß er hier ein ganz anderer sein könnte als in den Werken seines Geistes; eine gewisse Uebereinstimmung findet sich stets zwischen der wissenschaftlichen Geistesrichtung und der persönlichen Gemüthsart; Leibniz hätte mit seinem persönlichen Charakter niemals ein Philosoph werden können gleich Spinoza, Bacon ebenso wenig ein Philosoph gleich Descartes. Die wissenschaftliche Richtung, die er ergriff, entsprach vollkommen der Eigenthümlichkeit seines Wesens, seinen Bedürfnissen und Neigungen. Nicht bloß er selbst, sondern auch seine Wissenschaft war zu ehrgeizig, zu thatenlustig, zu aufgeschlossen für die Welt, um sich in der Einsamkeit zu begraben. Die Macht der Menschheit zu befördern, nennt er selbst einmal die höchste Stufe des Ehrgeizes; diesen Ehrgeiz hatte seine Wissenschaft, er urtheilte früh, daß die dem Weltleben abgewendete Speculation eng und unfruchtbar bleiben müsse, daß sich das bisherige Elend der Philosophie, dem er abhelfen wollte, miterkläre aus dem herkömm=

lichen Stillleben der Gelehrten. „Die Kenntnisse dieser Leute", sagte Bacon, „sind so eng als ihre Zellen, als die Klöster und Klosterschulen, worin sie eingeschlossen leben ohne Kenntniß der Welt, der Natur, des Zeitalters." Im Gegensatze dazu richtet er sein wissenschaftliches Denken auf große praktische Zwecke, er findet die Wissenschaft losgetrennt von dem Weltleben und möchte sie mit diesem in eine neue und fruchtbare Verbindung setzen; alle seine philosophischen Pläne zielen dahin, die Wissenschaft zu bereichern, sie mächtig, angesehen, einflußreich, gemeinnützig zu machen. Bereichern läßt sich die Wissenschaft nur mit Kenntnissen, mächtig kann sie nur werden, wenn ihre Kenntnisse nützlich, anwendbar, wirksam sind. Denken wir uns Bacons Lebensidee eingeführt in die Wissenschaft, so wird, was diese begehrt, nichts anders sein können, als ein Reichthum nützlicher und mächtiger Kenntnisse, nur zu erwerben durch einen geschickten, dem Leben zugewendeten, für die Welterfahrung eingerichteten Verstand. Statt des Reichthums, den er sucht, findet Bacon in der vorhandenen Wissenschaft das baare Gegentheil, die bitterste Armuth, wenige unbrauchbare Kenntnisse und dazu, um das Elend voll zu machen, die dünkelhafte Einbildung, wunder wie reich zu sein. Will er also in der Wissenschaft seinen Willen durchführen, so muß er diesen Dünkel zerstören und statt der vorhandenen Wissenschaft, welcher nicht zu helfen ist, eine neue erwerbsfähige schaffen. So entsteht in ihm die Idee der «Instauratio magna». Der Baum der Erkenntniß, den er vor sich sieht, trägt keine Früchte mehr, man kann nur dürres Laub von ihm abschütteln, und damit beschäftigen sich die Zunftgelehrten der Zeit zu ihrer eigenen großen Genugthuung. Er hatte die scholastische Gelehrsamkeit kennen gelernt; auf die Frage, was er in ihren Büchern gefunden, antwortete er wie Hamlet dem Polonius: „Worte, Worte, Worte!"

Wenn man Bacons Leben und Charakter kennen gelernt hat, so kann man schon wissen, welcher Art die Reformation sein wird, welche von ihm die Wissenschaft erwarten darf: voller Interesse für Welt und Leben, begierig nach Macht und Ansehen, wie er selbst war, wird

er bestrebt sein, die Wissenschaft praktisch denken zu lehren, ihren Verstand nur auf die wirklichen Dinge zu richten, diesen Verstand so nüchtern und geschmeidig zu machen, daß er die Dinge vorurtheilsfrei betrachten, richtig ergründen könne. Dazu brauchte die Wissenschaft eine neue wegweisende Methode, Bacon stellte sie auf, sie bedurfte eine Menge Hülfsmittel, um die Schwierigkeit des ungewohnten Weges zu besiegen, er spähte nach diesen Mitteln mit der ihm eigenthümlichen Gewandtheit, er suchte seiner Theorie die bewegliche und biegsame Gestalt zu geben, die sich ganz nach den Umständen zu richten, überall die offene Stelle zu entdecken, für jeden Fall die besondere Handhabe zu finden wußte. Diese Richtung der Wissenschaft und Bacons ganze Gemüthsart waren für einander gemacht.

2. Der baconische Weg.

Ich muß hier auf einen Irrthum hinweisen, den ich über die baconische Philosophie vielfach verbreitet finde. Man glaubt, daß Bacon wohl ein fruchtbarer und anregender, aber kein consequenter Denker gewesen sei, daß in der Verfassung seiner Lehre der streng wissenschaftliche Zusammenhang und die folgerichtige Verknüpfung der einzelnen Theile fehle. Versteht man unter Consequenz die systematische Schuleinrichtung einer Philosophie, so darf man diesen Charakter der baconischen absprechen, indessen sind System und Consequenz nicht dasselbe, es giebt Philosophien, die weder die Absicht noch die Anlage haben, Schulsysteme zu sein, ohne deshalb die Richtschnur zu entbehren, die ihre Grundgedanken verknüpft und folgerichtig fortschreiten läßt. Je weniger man in der baconischen Lehre die eigenthümliche Art und Consequenz ihrer Denkweise erkannt hat, um so mehr machen wir es unserer Darstellung zur Pflicht, die logische Bündigkeit derselben zu erleuchten.

Jeder geordnete Gedankengang wird durch zwei Hauptpunkte bestimmt: von dem einen geht er aus, nach dem andern strebt er hin, jener ist sein Ausgangspunkt, dieser sein Ziel. Welcher von beiden die Richtschnur giebt, ist für die Denkweise entscheidend: ob erst der Ausgangspunkt genommen und von hier in folgerichtiger Fortbewegung das Ziel gesucht, oder ob zuerst dieses deutlich ins Auge gefaßt und darnach der Weg abgemessen und bestimmt wird bis zu dem Punkte, von dem aus er beginnt. Setzen wir den ersten Fall, so beginnt das Denken mit einem Princip oder einem Grundsatz, aus

welchem alles Weitere gefolgert wird in geordneter Reihe, gleichviel welches das endliche Ziel ist. Setzen wir den zweiten Fall, so steht von vornherein das Ziel fest, dieses erleuchtet den Weg, die Mittel, durch die es erreicht wird, die Reihenfolge derselben, deren erstes Glied den Ausgangspunkt oder das Princip bildet. Hier also wird aus dem Ziele der Ausgangspunkt erschlossen; wenn richtig geschlossen wird, so ist der Gedankengang unstreitig consequent, nur ist seine Ordnung, wie seine Richtung jenem anderen Wege entgegengesetzt, der von dem gegebenen Ausgangspunkte zu dem nicht gegebenen Ziele fortschreitet. Wir haben zwei verschiedene Wege des Denkens oder Methoden vor uns, deren jede ihre eigenthümliche Folgerichtigkeit beansprucht: in der ersten Methode ist alles bestimmt durch den Grundsatz, in der zweiten alles durch das Ziel; jene, indem sie Folgerung an Folgerung knüpft, verfährt zusammensetzend oder synthetisch, diese dagegen, indem sie das Ziel in die Mittel zerlegt, durch die es erreicht wird, verfährt auflösend oder analytisch.

Wir haben schon gesagt, wie Bacons erster und bewegender Grundgedanke, aus dem Leben selbst geschöpft, ein praktisches Ziel, eine Aufgabe der Welt war; dieses Ziel hat er zuerst ergriffen und sich dann über die Mittel besonnen, die dazu führen, dieses Ziel hat er in seinem Gedankengange stets und unverwandt im Auge behalten, daher war sein Denken zielsetzend und wegweisend, daher seine Denkweise analytisch und demgemäß in ihren Grundlinien bestimmt. Man faßt ihn schief und verkehrt auf, wenn man meint, er habe ähnlich gedacht wie Descartes oder Spinoza; man kann einen analytischen Denker nicht synthetisch darstellen, ohne die folgerichtige und bündige Ordnung seiner Ideen in eine willkürliche und lose zu verwandeln, d. h. die Consequenz der Denkweise zu verderben. Denn der analytische Schluß von diesem Ziel auf diese Mittel ist streng und zutreffend, während der synthetische von diesen Mitteln auf dieses Ziel immer precär aussieht; der Zweck fordert gebieterisch das nothwendige Mittel, wogegen das Mittel viele Zwecke haben kann. Nehmen wir an, Bacon habe sich eine Aufgabe gesetzt, die er nur durch Erfahrung, nur durch eine solche Erfahrung lösen konnte, so war es vollkommen gerechtfertigt, daß er diese zu seinem Princip erhob; wäre er dagegen von der Erfahrung als seinem Grundsatze ausgegangen, so konnten ihn von hier aus unzählige Wege zu unzähligen Zielen führen. Warum also wählte er gerade diesen einen

Weg und dieses eine Ziel? Jetzt erscheint als beliebige Wahl, was in ihm selbst als nothwendiger Gedanke wirkte. Man soll daher nicht immer wiederholen, daß Bacon von der Erfahrung ausgegangen sei, womit nichts gesagt wird, oder nicht mehr, als daß Columbus ein Seefahrer gewesen, während doch die Hauptsache ist, daß er Amerika entdeckte: die Schifffahrt als solche war so wenig der leitende Gedanke des Columbus, als die bloße Erfahrung der Bacons.

Ueber diesen Gegensatz der beiden Denkweisen, über diese Natur der seinigen, geboten durch den innersten Beweggrund seines ganzen wissenschaftlichen Werkes, hatte Bacon selbst das klarste Bewußtsein, das er wiederholt in seinen grundlegenden Schriften ausspricht. Wir haben ihm in der vorhergehenden Erklärung nicht etwa unsere Vorstellung geliehen, sondern aus seiner Seele geredet. Er unterscheidet den beschaulichen oder rein theoretischen Charakter der Wissenschaft von ihrer praktischen, in der Welt wirksamen Geltung und stellt die letztere in den Vordergrund, er will die Wissenschaft von ihrer activen Seite ergreifen, es erscheint ihm sicherer von hier aus zu beginnen, alle Kräfte des Erkennens auf dieses Ziel zu richten und durch den activen Theil der Wissenschaft den contemplativen zu bestimmen.[1] Mit andern Worten, die ganze theoretische Geistesarbeit soll einem praktischen Ziele untergeordnet sein, dem sie dient. Bisher haben in der Philosophie Grundsätze geherrscht, die der Verstand aus sich selbst nahm, jetzt sollen Aufgaben herrschen, die aus dem Zustande der Welt geschöpft sind; Grundsätze sind Voraussetzungen, die ohne Rücksicht auf die wirkliche Natur der Dinge der Verstand anticipirt: daher nennt Bacon jene Herrschaft der Grundsätze die „Methode der Anticipationen". Das Weltziel dagegen, welches ihm vorschwebt, fordert das Verständniß der Natur und deshalb die genaue und gründliche Auslegung ihrer Werke: daher nennt er seine Methode „die der Interpretationen" und setzt sie jener andern entgegen. Das sind die beiden Lehrmethoden, die er schon in der Vorrede zum neuen Organon unterscheidet: vermöge der einen lassen sich gefundene Wahrheiten systematisch ordnen und darstellen, vermöge der andern dagegen lassen sich Wahrheiten finden; jene kann den wissenschaftlichen Stoff bearbeiten, diese dagegen schafft ihn zu Tage, dort ist die Darstellung, hier die Erfindung die Hauptsache. Soll disputirt, d. h. mit

[1] Nov. Org. II, Aph. 4.



Worten über Gegner gesiegt werden, so ist die „Methode der Anticipationen" an ihrem Platze; soll dagegen vorwärts gestrebt, fortgeschritten, Erkenntniß gewonnen und durch Werke über die Natur gesiegt werden, so kann das nur geschehen durch „die Methode der Interpretation".[1] Auf dem alten Wege der Grundsätze und Folgerungen kann man Worte machen, durch Worte gewinnen, Schulen stiften; der Weg ist leicht, daher populär, die beliebte Heerstraße, auf der die meisten gehen, aber unfruchtbar und ziellos in der Wissenschaft, es werden Annahmen auf Annahmen gethürmt, aber keine Fundamente gelegt, kein wirkliches Gebäude errichtet. Welchen der beiden Wege man ergreift, hängt ab von dem, was man will: will man durch Wortkünste glänzen, so bleibe man auf dem alten Wege; hat man dagegen praktische Ziele vor Augen, so muß man den neuen betreten. Was Bacon für seine Sache beansprucht, ist nicht der Beifall der Schulen, auch nicht das größere Talent, sondern nur die Richtigkeit des Weges in Absicht auf ein bestimmtes, praktisches Ziel. Beide Wege können neben einander bestehen, da sie ganz verschiedene Richtungen haben, nur wird man den neuen Weg nicht nach der Richtschnur des alten beurtheilen dürfen.[2]

II. Das baconische Ziel.

1. Die Wahrheit der Zeit.

Welches ist nun, näher bestimmt, der Gesichtspunkt, welcher die baconische Philosophie von Anfang bis zu Ende beherrscht, ich meine das Ziel, wonach der Weg sich richtet? Dieses Ziel soll aus dem Zustande der Welt, d. h. aus den Bedingungen der Gegenwart geschöpft sein. „Es ist engherzig", sagt Bacon, „der Zeit ihr Recht zu verweigern, die Wahrheit ist die Tochter der Zeit, nicht der Autorität, und welche Zeit ist älter als die unsrige? Die gewöhnliche Ansicht vom Alterthum ist leichtfertig und nicht einmal wortgetreu, denn das Alter der Welt muß für Alterthum gehalten werden, und dieses Alter kommt unserer Zeit zu, nicht dem jüngeren Weltalter der Vorzeit; dieses ist alt in Vergleichung mit uns, aber jung in Rücksicht auf die Welt.[3] Die Welt ist im Laufe der Zeit älter, umfassender, reicher geworden, die Wissenschaft soll diesem vorgerückten Weltzustande

[1] Nov. Org. Praef. Vgl. Nov. Org. I, 19—26. — [2] Nov. Org. I, Aph. 26—33. — [3] Nov. Org. I, 84. Cog. et visa. Op. pg. 593. De augm. scient. lib. I.



gleichkommen. „Es wäre eine Schande für die Menschheit, wenn die Gebiete der materiellen Welt, die Länder, Meere und Gestirne in unseren Zeiten unermeßlich erweitert und erleuchtet worden, die Grenzen der intellectuellen Welt dagegen in der Enge des Alterthums festgebannt blieben."[1] Die Philosophie und der Bildungszustand der Welt sind einander ungleich, diese Ungleichheit soll aufhören; die Philosophie ist zurückgeblieben, sie soll die Gegenwart einholen: das ist die Aufgabe.

2. Die Erfindung.

Wir kennen die großen Weltveränderungen, die dem baconischen Zeitalter vorausgehen, die Erweiterungen, welche auf allen seinen Gebieten der menschliche Gesichtskreis erfährt.[2] Entdeckungen im Bunde mit Erfindungen haben eine neue Weltcultur begründet, und es giebt keinen größeren Contrast innerhalb der Menschheit, als wenn die wilden Völker der neuen Welt verglichen werden mit den gebildeten Völkern der alten Welt. „Was für ein Unterschied", ruft Bacon aus, „zwischen dem menschlichen Leben in einem gebildeten Lande Europas und dem in einer wilden und unbebauten Gegend des neuen Indien! Fürwahr dieser Unterschied ist so groß, daß man mit Recht sagen kann, der Mensch sei ein Gott für den Menschen, nicht bloß, weil er ihm Hülfe und Wohlthaten erweist, sondern auch durch den Unterschied der Bildung, und dies bewirkt nicht Klima und Natur allein, sondern der menschliche Kunstfleiß. Mit immer neuem Vergnügen bemerken wir die Bedeutung, Macht und Tragweite menschlicher Erfindung; nirgends erscheinen sie deutlicher als in jenen drei Erfindungen, die dem Alterthume unbekannt waren und deren Anfänge zwar neu, aber dunkel und unberühmt sind: nämlich in der des Pulvers, des Compasses, der Buchdruckerkunst. Diese drei Erfindungen haben die Physiognomie und den Zustand der Welt umgestaltet in der Wissenschaft, im Kriegswesen, in der Schifffahrt. Und zahllose Reformen sind ihnen gefolgt. Keine Herrschaft, keine Secte, kein Gestirn hat je größere Macht und größeren Einfluß auf die menschlichen Verhältnisse ausgeübt, als diese mechanischen Dinge."[3]

Der erfinderische Menschengeist hat die neue Zeit geschaffen: hier erkennt Bacon die Aufgabe, welche das Zeitalter ihm stellt. Die Philosophie zeitgemäß machen heißt soviel, als sie in Uebereinstimm-

---

[1] Nov. Org. I, 84. — [2] S. oben Buch I, Cap. II. — [3] Nov. Org. I, 129. Vgl. Cog. et visa. Op. pg. 592.

ung bringen mit dem Geist der Erfindungen und Entdeckungen. Den bisherigen Erfindungen hat es am philosophischen Geiste gefehlt, der bisherigen Philosophie an der Richtung, welche Entdeckung und Erfindung zu ihrem Ziel hat. Die bisherige Wissenschaft hat keine Werke erfunden, die bisherige Logik keine Wissenschaft.[1] Die Erfindung war bisher dem Zufall preisgegeben und darum selten, von jetzt an soll sie absichtlich geschehen und darum häufig; die Menschen sollen nicht bloß finden, sondern erfinden: an die Stelle des Zufalls soll der Plan, an die des Glücks die Kunst treten. Was bis dahin «casus» war, soll von jetzt an «ars» werden. Wenn den Menschen, sagt Bacon, viele Erfindungen geglückt sind, während sie nicht darauf ausgingen, während sie ganz andere Dinge suchten, so müssen sie ohne Zweifel weit mehr entdecken, sobald sie geflissentlich suchen, planmäßig und in geregeltem Wege, nicht ungestüm und desultorisch. Mag es immerhin bisweilen geschehen, daß jemand durch einen glücklichen Zufall auf etwas geräth, das dem mühsamen Forscher vorher entgangen ist, so wird doch im Ganzen genommen sicher das Gegentheil stattfinden. Denn der Zufall wirkt selten, spät und zerstreut, die Kunst dagegen stetig, schnell und in Fülle. Auch läßt sich aus den vorhandenen Erfindungen auf die verborgenen schließen. Von den vorhandenen nämlich sind einige der Art, daß sie kein Mensch geahndet hätte, bevor sie gemacht waren; denn die Menschen haben immer nur das Alte vor Augen, daran hängt ihre Einbildungskraft, und wie es diese mit sich bringt, so faseln sie über das Neue. Nehmen wir an, es hätte jemand vor Erfindung des Pulvers die Wirkungen desselben als Facta beschrieben und etwa gesagt: es sei ein Mittel gefunden worden, um die stärksten Mauern und Befestigungen aus weiter Ferne zu erschüttern und umzustürzen, so würden die Leute auf manche Einfälle gekommen sein, wie man die Kräfte der Wurfmaschinen durch Gewichte und Räder und ähnliche Dinge vermehren könne, aber von dem Feuerwinde hätte niemand auch nur eine Ahndung gehabt. Denn davon gab es kein Beispiel, kein Vorbild, außer etwa im Erdbeben und im Blitz, und ein solches Beispiel hätte alle Welt als unnachahmbar verworfen. Und ganz dieselbe Bewandtniß hat es mit der Erfindung der Seide. Hätte jemand gesagt, es gebe einen Stoff, der Leinwand und Wolle an Feinheit und Festigkeit,

---

[1] Nov. Org. I, Aph. 11.

an Glanz und Weichheit übertreffe, so würden die Leute eher an alles Andere, wie Pflanzen, Haare, Federn, nur nicht an die Spinnerei eines Wurms gedacht haben. Aehnlich verhält es sich mit der Erfindung des Compasses und der Typen. So schwerfällig ist der menschliche Verstand. Zuerst mißtraut er der Erfindung und dann verachtet er sich selbst; zuerst scheint ihm unglaublich, daß eine solche Erfindung gemacht werden könne, und wenn sie gemacht ist, scheint es ihm alsbald unglaublich, daß diese Erfindung dem menschlichen Geiste so lange entgehen konnte.[1]

Jede wahre Entdeckung soll geschehen, wie die des Columbus, der nicht auf gut Glück in die See fährt, sondern das Ziel bedacht und gegründete Hoffnung hat, das Land im Westen zu finden. Mit ihm vergleicht Bacon das eigene Werk, welches den Weg zeigen will auf ein bestimmtes wohlbegründetes Ziel.[2] Das Ziel ist die Erfindung, der Weg das auf Erfindung angelegte und eingerichtete, dazu geschickte Denken, die Logik des Erfindens, die «ars inveniendi». In dieser neuen Logik liegt der Kern seiner Aufgabe, den man nicht treffend genug bezeichnet, wenn man ihn gemeiniglich den Philosophen der Erfahrung nennt. Dieser Begriff ist zu unbestimmt und zu weit. Er ist der Philosoph der Erfindung. Darunter verstehe man nicht einen Erfinder, so wenig man unter einem Philosophen der Kunst einen Künstler versteht. Seine Philosophie ist kein System, sondern ein Weg, er hat es unzähligemal gesagt, sie ist unbegrenzt, wie das Reich der Erfindung, sie will ein bewegliches Instrument, kein starres Lehrgebäude sein, keine geschlossene Schule, keine abgemachte, in sich vollendete Theorie. „Wir wollen versuchen", sagt Bacon, „ob wir die Macht des Menschen tiefer begründen, weiter ausdehnen können, und wenn unsere Erkenntnisse auch hie und da in manchen speciellen Materien wahrer, sicherer, fruchtbarer sind als die herkömmlichen, so geben wir dennoch keine allgemeine in sich abgeschlossene Theorie."[3]

Jeder Philosoph hat ein Vorbild, das er in seinem Denken zu treffen und in Wissenschaft aufzulösen sucht. Platos Vorbild war die hellenische Kunst, die sich in den Werken der Dichter und Bildhauer seines Zeitalters ausprägte; Bacons Vorbild ist der erfinderische und entdeckende Geist, der seinem Zeitalter vorleuchtet. Beide

[1] Nov. Org. I, 108—10. Vgl. ebendas. II, 31. — [2] Nov. Org. I, 92 (Schluß).
[3] Nov. Org. I, 116.

Philosophen verhalten und unterscheiden sich, wie ihre Zeitalter; ihre Begriffe richten sich nach der menschlichen Kunst, aber die Kunst, welcher der griechische Philosoph gleichkommt, ist die theoretische, bedürfnißlose der schönen Form, diejenige dagegen, welcher Bacon entsprechen will, die praktische, erfindungslustige des menschlichen Nutzens. Er analysirt die Erfindung, wie Aristoteles den Beweis. Beide Philosophen sind Analytiker. Die Zergliederung des theoretischen Wissens gab die Untersuchung, welche den Inhalt des alten Organons ausmachen; die Analysis der Erfindung soll der Inhalt des neuen sein.

3. Die Herrschaft des Menschen.

Das Ziel der Wissenschaft ist die Erfindung. Das Ziel der letzteren ist die Herrschaft des Menschen über die Dinge, diese also ist unter Bacons Gesichtspunkt der alleinige und höchste Zweck der Wissenschaft. Der Mensch vermag nur so viel, als er weiß, sein Können reicht nur so weit als sein Wissen, Wissenschaft und Macht fallen in einen Punkt zusammen.[1] Je mehr eine Erfindung das Reich der menschlichen Herrschaft erweitert, um so gemeinnütziger und deshalb um so größer ist die erfinderische That, um so werthvoller und mächtiger ist die Wissenschaft, durch die sie stattfindet. Nicht die Art der Objecte adelt die Wissenschaft, sondern der Dienst, welchen sie der Menschheit leistet; es ist eine falsche Ansicht, gewisse Dinge für vornehmer als andere zu halten und diesen Rang auf die Wissenschaften zu übertragen, es giebt in der Wirklichkeit nichts, das der Erforschung unwerth oder für den Verstand verächtlich wäre, die Wissenschaft kennt so wenig als die Sonne etwas Niedriges oder Gemeines. „Was die geringfügigen und häßlichen Dinge betrifft, von denen man, wie Plinius sagt, nicht reden darf, ohne um Erlaubniß zu bitten, so müssen sie ebenso gut erkannt werden als die herrlichsten und kostbarsten. Die Wissenschaft ist nicht zu beflecken, auch die Sonne beleuchtet auf gleiche Weise Paläste und Cloaken und wird dadurch nicht unrein. Wir wollen kein Capitol und keine Pyramide dem menschlichen Uebermuthe weihen oder erbauen, sondern einen heiligen Tempel im menschlichen Geiste gründen nach dem Vorbilde der Welt. Was werth ist zu sein, das ist auch werth gewußt zu werden, denn die Wissenschaft ist das Abbild des Daseins, und nun sind die niedrigen Dinge so gut vorhanden als die herrlichen."[2]

[1] Cog. et visa, Op. p. 592. Nov. Org. I, 3. — [2] Nov. Org. I, 120.



Genau so dachte Sokrates, dem unter den menschlichen Dingen nichts zu gering und zu schlecht schien, um daraus eine richtige und wahre Vorstellung zu lösen.

Man kann die Dinge nicht beherrschen, ohne sie zu kennen, und die Einsicht, welche die Dinge durchschaut, ist nur durch eine lange Bekanntschaft, durch einen vertrauten Umgang zu erreichen. Wie sich die Menschenkenntniß nicht vorweg nehmen, sondern nur im eingehenden und fortdauernden Verkehr erwerben läßt, ebenso die Kenntniß der natürlichen Dinge. Dieser Verkehr ist die Erfahrung, die Welterfahrung, die sich mitten im Getriebe der Dinge aufhält und deren Aeußerungen mit unbefangenem und offenem Sinne beobachtet. Der Weg zur Erfindung führt daher durch die Erfahrung; die Erfindung ist Zweck, die Erfahrung das nothwendige Mittel. So wird Bacon der Philosoph der Erfahrung. Es fehlt viel, daß die Erfahrung als solche schon Erfindung ist, Erfahrungen haben die Menschen von jeher gemacht und machen sie täglich, warum nicht in eben dem Maße Erfindungen? Weil ihnen fehlt, was allein die Erfahrung erfinderisch macht: der entdeckende Geist. Wie also muß die Erfahrung eingerichtet werden, damit die Erfindung unwillkürlich und nothwendig daraus hervorgehe? Dies ist die Frage, in welche die baconische Aufgabe sich faßt.

Die Erfindung ist eine Kunst, die sich von der ästhetischen darin unterscheidet, daß diese durch die Phantasie etwas Schönes, jene durch den Verstand etwas Nützliches hervorbringt. Nützlich ist, was dem Menschen dient, seine Macht vermehrt, die Macht der Dinge ihm unterwirft. Die gefährlichen Naturkräfte werden uns durch die Erfindung dienstbar und botmäßig, sei es, daß wie sie gebieterisch brauchen oder siegreich abwehren. So ist der Blitz eine Naturgewalt, die uns bedroht, der Blitzableiter eine Erfindung, die uns jener Gefahr gegenüber sichert. Um aber eine solche Erfindung zu machen, um überhaupt durch den Verstand etwas hervorzubringen, muß ich alle dazu erforderlichen Bedingungen kennen. Jede Erfindung ist eine Anwendung von Naturgesetzen. Um diese anzuwenden, muß man sie kennen, man muß wissen, unter welchen Bedingungen Wärme stattfindet, um ein Instrument zu erfinden, welches Wärme erzeugt. Man muß die Naturgesetze des Blitzes kennen, um dem elektrischen Funken die ableitende Spitze zu bieten. Und so in allen Fällen. Unsere Macht über die Natur gründet sich auf unsere Einsicht in die

Natur und deren wirksame Kräfte. Wenn ich die Ursache nicht weiß, wie will ich die Wirkung erzeugen? „Macht und Wissenschaft", sagt Bacon, „fallen zusammen. Denn die Unkenntniß der Ursache vereitelt die Wirkung. Die Natur läßt sich nur besiegen, wenn man ihr gehorcht, und was dem forschenden Verstande als Ursache gilt, eben dasselbe gilt dem erfinderischen als Richtschnur und Regel."[1]

Also das richtige Verständniß der Natur ist das Mittel, wodurch die Erfahrung zur Erfindung führt. Ist die Wissenschaft die Grundlage alles Erfindens, so ist das richtige Verständniß der Natur oder die Naturwissenschaft die Grundlage alles Wissens, „die Mutter aller Wissenschaften", wie Bacon sie nennt.[2] Die Naturwissenschaft aber verlangt die richtige Auslegung der Natur, eine Kenntniß nicht bloß ihrer Erscheinungen, sondern ihrer Gesetze, d. h. eine wirkliche Naturerklärung. Diese macht den entscheidenden Wendepunkt, in dem die Theorie praktisch, die contemplative Wissenschaft operativ, die Erkenntniß productiv, die Erfahrung erfinderisch wird. Und die Erfindung selbst bildet den Uebergang von der Erklärung der Natur zur Herrschaft des Menschen. Durch die Wissenschaft wird die Erfahrung Erfindung, durch die Erfindung wird die Wissenschaft zur menschlichen Herrschaft. Unsere Macht beruht auf unsern Erfindungen und diese auf unserer Einsicht. In Bacons Geist gehören Macht und Wissen, menschliche Herrschaft und wissenschaftliche Naturerklärung so wesentlich zusammen, daß er beide einander gleichsetzt und durch „oder" verbindet: sein neues Organon handelt «de interpretatione naturae sive de regno hominis».

Daß im Wissen unsere Macht bestehe: in diesem echt philosophischen Satze stimmen Bacon und Spinoza überein. Nach Bacon macht uns das Wissen erfinderisch und darum mächtig, nach Spinoza macht uns das Wissen frei, indem es die Herrschaft der Affecte oder die Macht der Dinge über uns aufhebt. Darin zeigt sich die verschiedene Gedankenrichtung beider Philosophen. Spinoza setzt unsere Macht in das freie Denken, welches im Zustande ruhiger Weltbetrachtung beharrt und sich befriedigt, Bacon in das erfinderische Denken, welches praktisch auf den Weltzustand einfließt, denselben cultivirt und verändert. Das spinozistische Ziel heißt: die Dinge beherrschen uns nicht mehr; das baconische: wir beherrschen die Dinge! Bacon braucht die Macht der Erkenntniß praktisch, Spinoza theoretisch, beide im

[1] Nov. Org. I, 3. — [2] Nov. Org. I, 80.

weitesten Verstande. Spinozas höchstes Ziel ist die Contemplation, die den Menschen innerlich umwandelt und religiös macht, Bacons höchstes Ziel ist die Cultur, welche die Welt umwandelt und den Menschen zu ihrem Herrn macht.

4. Nutzen und Wahrheit. „Die Geburt der Zeit."

Es könnte scheinen, als ob nach Bacons Meinung die Philosophie zwar nicht mehr die Magd der Theologie, die sie im Mittelalter war, bleiben, aber diesen Dienst nur verlassen solle, um in einen andern zu treten, nämlich in den des menschlichen Nutzens oder der praktischen Lebenszwecke. Ihre Richtung würde dann völlig utilistisch ausfallen. Man hat auch Bacon so verstanden und den utilistischen Charakter seiner Lehre, das Wort im gewöhnlichen Sinne genommen, für eine ausgemachte Sache gehalten, welche die einen gut, die andern verwerflich finden. Indessen verfehlt man darüber Bacons wahre Ansicht. Je weiter und großartiger die menschlichen Lebenszwecke gefaßt werden, um so weniger gehören sie in das enge Gebiet des gewöhnlichen Nutzens, um so mehr fällt in Absicht auf solche Ziele die Wahrheit mit dem Nutzen, die Erkenntniß mit dem Werke zusammen. Sehr schön sagt Bacon schon in der Vorrede seines Gesammtwerks und wiederholt es öfters, daß auf seinem Wege zunächst nicht der Gewinn, sondern das Licht gesucht werden solle[1], daß die lichtbringenden Versuche werthvoller und begehrenswerther seien als die gewinnbringenden, man verfehle das Ziel, wenn man im Wettlauf nach jedem goldenen Apfel greife wie Atalanta.[2] In der Erkenntniß der wirklichen Dinge sei die Wahrheit der Nutzen selbst, und die Werke der Natur seien höher zu schätzen wegen der Wahrheit, die sie verbürgen, als wegen der Vortheile, die sie gewähren.[3]

Daher will auch Bacon das eigene Werk nicht als eine Sache betrachtet wissen, wobei er seinen Vortheil oder Ruhm im Auge habe, denn die Aufgabe, die er sich stellt, sei nicht willkürlich ersonnen, sondern aus dem Bedürfniß und Drange der Zeit hervorgegangen. Diese neue Philosophie, wenn sie gelingt und soweit sie gelingt, sei die „Geburt der Zeit", nicht die des Genies.[4]

---

[1] Inst. magna. Praef. Op. p. 274. — [2] Nov. Org. I, 70. Vgl. I, 99. — [3] Ebend. I, 124. Vgl. II, 4. «Activum et contemplativum res eadem sunt et quod in operando utilissimum, id in scientia verissimum.» — [4] Ebend. I, 78.

Zehntes Capitel.

Die Erfahrung als Weg zur Erfindung.

I. Der Ausgangspunkt.

1. Die erste Frage.

Die Gesichtspunkte der baconischen Philosophie sind dargethan. Ihr Ziel ist die Begründung und Vermehrung der menschlichen Herrschaft, das Reich der Cultur: keine Cultur ohne Erfindung, welche die Naturkräfte dem Menschen in die Hand giebt, keine Erfindung ohne Wissenschaft, welche die Gesetze der Dinge an das Licht bringt, keine Wissenschaft ohne Naturerkenntniß, die nur einen Weg nehmen kann, den der Erfahrung. Unter jedem dieser Gesichtspunkte läßt sich Bacon charakterisiren, jeder bildet ein wesentliches Kennzeichen seiner Philosophie, aber keiner darf für sich allein gelten: er bezweckt die Erweiterung der menschlichen Culturwelt durch eine kunstgerechte Anwendung der Naturwissenschaft, er sucht die Naturwissenschaft durch einen richtigen Gebrauch der Erfahrung; er will die Erfahrung durch richtige Methode in Wissenschaft, die Wissenschaft durch geschickte Anwendung in Kunst, dieses kunstfertige Wissen in praktische und öffentliche Bildung verwandeln, die er für das ganze Menschengeschlecht anlegt. Welcher einzelne Name reicht aus, diesen Geist ganz und treffend zu kennzeichnen? Er wollte kein fertiges System, sondern ein lebendiges Werk schaffen, das sich mit den Zeiten fortbilden sollte, er streute die Saat aus für eine künftige Ernte, welche langsam reifen und erst in Jahrhunderten erfüllt sein würde; Bacon wußte es wohl, er genügte sich, der Sämann zu sein und ein Werk zu beginnen, welches allein die Zeiten vollenden konnten. Sein Selbstgefühl war das richtige Bewußtsein seiner Sache, es war nicht mehr und nicht weniger. In der Vorrede zur «Instauratio magna» sagt er am Schluß: „Ich schweige von mir selbst, aber von der Sache, um die es sich handelt, verlange ich, daß sie die Menschen nicht für eine bloße Meinung, sondern für ein Werk ansehen und überzeugt seien, daß wir nicht für eine Schule oder eine beliebige Ansicht, sondern für den Nutzen und die Größe der Menschheit neue Grundlagen suchen. Auch sollen sich die Leute nicht einbilden, daß unser neues Werk ein grenzenloses und übermenschliches sei, denn es ist in Wahrheit das Ende und die rechtmäßige Grenze unendlichen Irrthums. Wir wissen es wohl,

daß wir Menschen sind und sterben müssen, aber wir glauben auch nicht, daß unser Werk im Laufe eines Menschenalters vollendet werden könne, sondern übergeben es der Zukunft. Wir suchen die Wissenschaft nicht anmaßend in den engen Zellen des menschlichen Geistes, sondern bescheiden in dem weiten Reiche der Welt."[1] „Wir unterscheiden drei Arten und gleichsam Stufen des menschlichen Ehrgeizes: auf der ersten Stufe sucht man die eigene Macht in seinem Vaterlande zu vermehren, das ist der gewöhnliche und schlechte Ehrgeiz; auf der zweiten sucht man des Vaterlandes Macht und Herrschaft innerhalb der Menschheit zu vermehren, dieser Ehrgeiz hat mehr Werth und nicht weniger Reiz; wenn es nun jemand unternimmt, die Macht und Herrschaft der Menschheit selbst über das Universum der Dinge herzustellen und zu erweitern, so ist ein solcher Ehrgeiz (wenn anders der Name noch paßt) unter allen der vernünftigste und erhabenste. Aber die Macht des Menschen über die Dinge beruht allein auf Kunst und Wissenschaft, denn die Natur wird beherrscht nur durch Gehorsam."[2]

Der Ausgangspunkt liegt in der Erfahrung, der Fortgang geschieht durch die Naturwissenschaft zur Erfindung, durch diese zur menschlichen Herrschaft. Daher ist die erste Frage: wie kommt die Erfahrung zur Naturwissenschaft? Oder da die Erfahrung zunächst nur die einzelnen Thatsachen und Vorgänge wahrnimmt und sammelt, beschreibt und erzählt, so heißt die Frage: wie wird aus der Naturbeschreibung Naturerklärung, aus der «descriptio naturae» die «interpretatio naturae», wie wird die Naturgeschichte zur Naturwissenschaft, die «historia naturalis» zur «scientia naturalis»?

Auf diese Frage führt sich die Aufgabe zurück, welche Bacon im ersten Buche seines neuen Organons negativ begründet und im zweiten positiv zu lösen sucht.[3]

2. Die negative Bedingung. Der Zweifel.

Die Natur will ausgelegt sein wie ein Buch. Die beste Auslegung ist diejenige, welche den Autor aus sich selbst erklärt und ihm

[1] Inst. magna. Praef. Op. p. 275. — [2] Nov. Org. I, 129. — [3] Er selbst nennt den ersten Teil seiner neuen Lehre «pars destruens». Hier sollen die entgegenstehenden Ansichten widerlegt und der menschliche Geist gereinigt, gleichsam die Tenne desselben gefegt werden, um ihn zu der neuen Erkenntniß fähig und empfänglich zu machen. Nov. Org. I., Aph. 115. Vgl. Partis II delineatio et argumentum. Op. p. 680.

keinen andern Sinn unterschiebt, als er hat; der Leser darf nicht seinen Sinn in den Schriftsteller hineinlegen, oder er bringt sich um die Möglichkeit eines richtigen Verständnisses und kommt zu Einbildungen, welche leer sind. Wie sich der commentirende Leser zum Buch, so soll sich die menschliche Erfahrung zur Natur verhalten. Nach Bacon ist die Wissenschaft das Weltgebäude im menschlichen Geiste: darum nennt er sie einen Tempel nach dem Vorbilde der Welt. Der Verstand soll die Natur abbilden und treffen, er soll nichts von sich aus hinzufügen, nichts von dem Objecte selbst weglassen oder übersehen, etwa verleitet durch einen kindischen und weichlichen Ekel vor solchen Dingen, die der Unverstand gemein oder abscheulich nennt. Er soll die Natur abbilden, indem er sie nachbildet, und nicht aus eigener Machtvollkommenheit sich ein Bild der Natur entwerfen, unbekümmert um das Original außer ihm; ein solches selbstgemachtes Bild ist nicht aus der Natur der Dinge genommen, sondern durch den menschlichen Verstand vorweggenommen: es ist in Rücksicht auf den Verstand eine «anticipatio mentis», in Rücksicht auf die Natur eine «anticipatio naturae», verglichen mit dem Original außer uns nicht dessen wirkliches Abbild, sondern ein nichtiges, wesenloses Bild, das nirgends existirt als in unserer Einbildung, ein Hirngespinst oder ein „Idolon“. Darum ist die erste (negative) Bedingung, ohne welche eine Erkenntniß der Natur überhaupt nicht möglich ist: daß nicht Idole an die Stelle der Dinge gesetzt werden, daß in keiner Weise eine anticipatio mentis stattfinde. Nichts soll anticipirt, sondern alles erfahren oder aus den Dingen selbst geschöpft werden: keine Begriffe ohne vorhergegangene selbstgemachte Wahrnehmung, keine Urtheile ohne vorhergegangene selbstgemachte Erfahrung, keine anticipatio mentis, sondern nur interpretatio naturae. Hier findet Bacon den Grundmangel aller Wissenschaft, die ihm vorausging: statt die Natur zu interpretiren, hat man sie anticipirt, indem die Naturerklärung entweder auf vorgefaßte Begriffe oder auf eine zu geringe Erfahrung gegründet wurde; entweder wurde die Erfahrung schon unter einer anticipatio mentis angestellt oder dadurch unterbrochen, in beiden Fällen also etwas vorweggenommen, das die Erfahrung entweder gar nicht oder zu wenig bewiesen hatte. So kam es nicht zu einem richtigen und eindringenden Verständniß der Natur, so kam es nicht zu einer gesetzmäßigen und fruchtbaren Erfindung, so blieb die Erfindung dem Zufall preisgegeben, darum

war sie so selten, und die Wissenschaft selbst blieb in müßigen Speculationen befangen, darum war sie so unfruchtbar. Der Grund aller dieser Mängel ist die fehlende oder die zu leichtgläubige Erfahrung.

Der menschliche Verstand muß von jetzt an das vollkommen reine und willige Organ der Erfahrung werden. Er muß sich zuerst aller Begriffe entschlagen, welche er nicht aus der Natur der Dinge, sondern aus seiner eigenen geschöpft hat; diese Begriffe sind nicht gefunden, sondern anticipirt, sie sind Idole, die den menschlichen Verstand trüben und ihm die Natur verdunkeln, sie müssen aus dem Wege geräumt und gleichsam an der Schwelle der Wissenschaft für immer abgelegt werden. „Die Idole und falschen Begriffe", sagt Bacon, „belagern den menschlichen Geist und nehmen denselben so sehr gefangen, daß sie ihm nicht allein den Eingang der Wahrheit erschweren, sondern auch den wahrheitsoffenen Geist immer wieder hemmen, wenn wir uns nicht warnen lassen und mit allem Ernst gegen diese Vorurtheile rüsten."[1] Sie sind nach Bacon gleichsam die Unterlassungspflichten der Wissenschaft, sie gleichen den Irrlichtern, welche der Wanderer kennen muß, damit er sie meide; Bacon will sie uns kenntlich machen, diese Irrlichter der Wissenschaft, die uns von dem richtigen Wege der Erfahrung abführen: darum handelt er zuerst von den Täuschungen und dann von der Methode der Erkenntniß. Wer die wirklichen Abbilder der Dinge sucht, muß sich vor ihren Trugbildern hüten, deshalb muß er sie kennen lernen, wie der schlußfertige Denker die Trugschlüsse. „Die Lehre von den Idolen", sagt Bacon, „verhält sich zur Erklärung der Natur ganz ähnlich, wie die Lehre von den Trugschlüssen zur gewöhnlichen Dialektik."

Den Idolen und Vorurtheilen gegenüber, sie mögen kommen, woher sie wollen, beginnt die Wissenschaft mit dem Zweifel und der völligen Ungewißheit. Der Zweifel bildet den Ausgangspunkt der Wissenschaft, nicht deren Ziel, dieses ist die sichere und wohlbegründete Erkenntniß. Im Ausgangspunkte stimmt Bacon mit den Skeptikern überein, nicht im Resultat: „Die Ansicht derer, welche den Zweifel festhalten, und meine Wege stimmen in ihren Anfängen gewissermaßen zusammen, aber im Endziel trennen sie sich unermeßlich weit von einander in entgegengesetzte Richtungen. Jene erklären schlecht-

[1] Nov. Org. I, Aph. 38.

weg, daß nichts gewußt werden könne; ich sage nur, daß auf dem bisher üblichen Wege nicht viel gewußt werden konnte; jene nehmen der menschlichen Erkenntniß alles Ansehen; ich suche vielmehr nach Hülfsmitteln, sie zu unterstützen."[1] — „Das Ziel, welches ich im Sinne habe und mir vorhalte, ist nicht der Zweifel (acatalepsia), sondern die richtige Erkenntniß (eucatalepsia), denn ich will die menschlichen Sinne nicht verwerfen, sondern leiten und unterstützen, ich will den menschlichen Verstand nicht geringschätzen, sondern regieren. Und es ist besser, daß man weiß, wie viel zur Erkenntniß gehört, und dabei das eigene Wissen für mangelhaft hält, als daß man sich ein tiefes Wissen einbildet und doch die Erfordernisse dazu nicht kennt."[2]

Vergleichen wir den baconischen Zweifel mit dem cartesianischen: beide haben denselben Ursprung und dieselbe Richtung, dasselbe Ziel vor sich und dasselbe Bewußtsein zu ihrem Beweggrunde: nämlich die Ueberzeugung von der Unsicherheit aller bisherigen Erkenntniß und das Bedürfniß nach einer neuen. Die Sache der Wissenschaft muß wieder ganz von vorn, die Arbeit des Verstandes ganz von neuem unternommen werden. Genau so denken Bacon und Descartes. Darum soll durch den Zweifel alle bisher gültige Erkenntniß zunächst aufgehoben sein, um freies Gebiet für eine neue zu schaffen. Ihr Zweifel ist reformatorischer Art: er ist die Reinigung des Verstandes in Absicht auf eine vollkommene Erneuerung der Wissenschaft. Aber was soll nun der so gereinigte und zunächst leere Verstand? Hier unterscheiden sich die beiden Reformatoren der Philosophie und nehmen entgegengesetzte Richtungen, denen die Zeitalter folgen. Descartes sagt: der reine Verstand muß *ganz sich selbst* überlassen werden, um alle Urtheile lediglich aus sich selbst zu schöpfen, aus der Kraft des klaren und deutlichen Denkens; Bacon dagegen erklärt gleich in der Vorrede zu seinem Organon: „Das einzige Heil, das uns übrig bleibt, bestehe darin, daß die gesammte Arbeit des Verstandes ganz von neuem wieder aufgenommen und *der Verstand selbst vom ersten Anfange an niemals sich selbst überlassen, sondern beständig geleitet werde.*"[3]

---

[1] Nov. Org. I, Aph. 37 u. 67. Vgl. Scala intellectus sive filum lab. (Imp. phil.) Op. p. 710. — [2] Nov. Org. I, 126. — [3] Nov. Org. Praef. Op. p. 278. Indicia vera de interpr. nat. (Imp. phil.) Op. p. 677.



Den skeptisch gereinigten Verstand richtet Descartes auf sich selbst, Bacon auf die Erfahrung: jener macht ihn sogleich selbständig, dieser macht ihn vollkommen abhängig von der Natur als dem Gegenstande der Erfahrung; bei Descartes reift der Verstand, kaum seiner Vorurtheile ledig, sogleich zum Mann, bei Bacon bleibt er zunächst Kind und wird als Kind behandelt; diese Behandlung ist weniger kühn, aber sie erscheint naturgemäßer. Bacon behandelt den menschlichen Verstand wie ein Erzieher, das Kind soll allmählich sich entwickeln, wachsen, zunehmen. In einer solchen kindlichen Gemüthsverfassung, die den Eindrücken der Welt unbefangen offen steht, soll sich die Wissenschaft erneuern, indem sie sich wahrhaft verjüngt. Den Idolen gegenüber läßt Bacon die Wissenschaft mit dem durchgängigen Zweifel, der Natur gegenüber mit der reinen Empfänglichkeit beginnen. Der menschliche Verstand soll sich der Natur mit kindlichem Sinne ganz hingeben, um in der Natur wirklich einheimisch zu werden; er muß heimlich mit ihr vertraut sein, um sie erst zu erkennen, dann zu beherrschen. Daher vergleicht Bacon die Herrschaft des Menschen, welche in der Erkenntniß besteht, oft und gern mit dem Himmelreich, von dem die Bibel sagt: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen!" — „Die Idole jeglicher Art müssen alle durch einen beharrlichen und feierlichen Beschluß für immer vernichtet und abgeschafft werden. Der menschliche Verstand muß sich davon gänzlich befreien und reinigen, auf daß in das Reich der menschlichen Herrschaft, welches in den Wissenschaften besteht, der Eingang, wie in das Himmelreich, nur den Kindern offen sei."[1]

3. Die Idole und deren Arten.

Wir können demnach im Sinne Bacons diejenige Betrachtung der Dinge als die wahre bezeichnen, welche von der Erfahrung übrig bleibt nach Abzug aller Idole. Um den Ausgangspunkt und Weg der Erfahrung richtig zu bestimmen, ist daher das erste Erforderniß, daß jene Trugbilder genau erkannt und in Abrechnung gebracht werden. Es ist die Grundform aller Täuschungen, daß wir unwillkürlich unsere Natur in die der Dinge einmischen und deshalb kein richtiges Bild der letzteren gewinnen. Aus der Verfassung der menschlichen Natur und Gesellschaft folgen eine Menge Vorurtheile sehr ver-

[1] Nov. Org. I, 68. Cog. et visa, Op. p. 597.

schiedener Art, die uns gefangen nehmen und unsere Auffassung der Dinge verwirren. Um sie genauer zu bestimmen, unterscheidet Bacon vier Quellen der Idole und ebenso viele Arten, die daraus entspringen: die natürlichen Trugbilder haben ihren Grund entweder in dem allgemeinen oder in dem individuellen Charakter der menschlichen Natur, jene sind die Eigenthümlichkeiten unserer Gattung, unseres Stammes (idola tribus), diese die Eigenheiten des Individuums, die sich ins Unbestimmbare und Dunkle verlieren (gleichsam in die Höhle der Individualität, idola specus); die gesellschaftlichen Vorurtheile bestehen in den eingebildeten Werthen, in der conventionellen Geltung der Dinge, die nicht durch die Natur bestimmt wird, sondern durch die öffentliche Meinung, sie stammen entweder aus dem täglichen Verkehr oder aus der ererbten Ueberlieferung, jene Bestimmung macht der Markt, wie die Geltung der Waare (idola fori), diese die Schule. Die letzteren sind die schlimmsten von allen, da sie die größte Geltung, die der Wahrheit, beanspruchen, das größte Ansehen, das der Weisheit, behaupten, und doch im Grunde nicht gehaltvoller sind als die Fabeln und Dichtungen der Theaterwelt (idola theatri).[1]

Von diesen vier Klassen menschlicher Trugbilder ist die zweite (die Eigenheiten des Individuums) zu vereinzelt und unberechenbar, um hier näher verfolgt zu werden; es genügt, die Beispiele zu beachten, welche Bacon für jene idola specus anführt: er rechnet dazu die Liebhabereien wie die Begabungen der Einzelnen, die besondere Art der Erziehung wie des Umgangs, die individuelle Gemüthsart überhaupt und die jeweilige Lage der Gemüthszustände im besonderen; der Verstand des einen ist vorzugsweise geschickt Unterschiede zu finden, der eines anderen dagegen Aehnlichkeiten, jener distinguirt, dieser combinirt besser; oder bei dem einen tritt die Liebhaberei für das Alte in den Vordergrund und bestimmt seine Neigungen und Urtheile, bei dem andern die Liebhaberei für alles Neue; so verschieden sind auch die Objecte ihrer Bewunderung, die Vorbilder ihrer Nachahmung. Mit einem Worte jeder einzelne Mensch ist ein dunkler Mikrokosmus, und die Wahrheit soll nicht aus der kleinen Welt ge-

[1] Über die Lehre von den Idolen vgl. Nov. Org. I, 38—68. (Ueber die allgemeine Charakteristik der Idole ebend. I, 41—44.) De augm. scient. V, cp. 4.



schöpft werden, sondern, wie schon Heraklit gesagt hat, aus der großen.[1]

Die drei andern Klassen sind von mehr allgemeiner und öffentlicher Geltung, sie können deutlich bezeichnet und grundsätzlich aufgegeben werden. Auch Bacon hat an einer andern wichtigen Stelle die Widerlegung der Idole, welche den negativen Theil seiner Lehre ausmacht, als eine dreifache bezeichnet, indem er die «idola specus» bei Seite ließ; er hat hier die drei anderen so geordnet, daß die «idola theatri» den ersten Ort einnehmen, die «idola tribus» den letzten.[2] Diese Anordnung erscheint uns zweckmäßiger, denn sie geht von außen nach innen, von den überlieferten Vorurtheilen zu den angeerbten und natürlichen. Man muß sich zuerst von der Autorität der Schulsysteme, dann von der Geltung der herkömmlichen Beweise, zuletzt, was das Schwierigste ist, von den Täuschungen losmachen, die aus der natürlichen Verfassung der menschlichen Vernunft selbst (ratio humana nativa) herrühren. Nach dieser Reihenfolge wollen wir jetzt die Idole in Abrechnung bringen.

II. Die Ausschließung der Idole.

1. Idola theatri.

Demnach sind die ersten Irrlichter, die um so gefährlicher scheinen, als sie in der Einbildung der Menschen für leuchtende Gestirne gelten, die «idola theatri».[3] Sie bezeichnen die großen Heerstraßen der öffentlichen Irrthümer, breit getreten durch Schulen und Secten, denen die Menge folgt, und verzweigt in verschiedene Richtungen, die alle von der wahren Erkenntniß abführen. Je weiter und länger man auf solchen falschen Wegen geht, um so weiter verirrt man sich.

---

[1] Über die idola specus, ebend. I, 42. Im besonderen darüber I, 53—58. Vgl. De augm. scient. V, 4. An dieser Stelle erklärt sich auch der Name idola specus durch die Hinweisung auf das platonische Bild (im Eingang des siebenten Buchs der Staatslehre), worin die in dunklen und falschen Vorstellungen befangenen Menschen mit Höhlenbewohnern, die das Licht der Sonne nicht kennen, verglichen werden. — [2] Itaque pars ista, quam destruentem appellamus, tribus redargutionibus absolvitur: redargutione philosophiarum, redargutione demonstrationum, redargutione rationis humanae nativae. Part. II del. et arg. Op. p. 680. Aehnlich unterscheidet Bacon in der Ueberficht, welche dem Gesammtwerke vorausgeht (distributio operis): die Idole zerfallen in 2 Klassen, überlieferte und eingeborene (adscititia und innata); jene sind die Schulsysteme und herkömmlichen Beweise, diese die idola tribus. — [3] Nov. Org. I, 61—67.

Daher ist hier nichts wichtiger, als die Verirrung einzusehen und bei Zeiten umzukehren.

Zwei Richtungen sind vom Uebel: die falschen Behauptungen und der falsche Zweifel, der dogmatische Weg und der skeptische, dieser letztere so verstanden, daß er die Unbegreiflichkeit der Dinge zu seinem Grundsatz macht und damit selbst in die falsche Behauptung umschlägt. Auf beiden Wegen wird der Verstand irregeführt und verdorben, dort durch die Annahme unbegründeter Ansichten unterdrückt, hier durch die Ueberredung von der Erfolglosigkeit alles Denkens erschlafft und entnervt. Die neue Akademie ist das Beispiel einer solchen skeptischen Denkweise, dagegen ist das Muster eines falschen und anmaßenden Dogmatismus die aristotelische Philosophie, die nach türkischer Sitte die Rivalen umgebracht und sich dadurch eine Art Alleinherrschaft erworben hat.[1]

Der Grundzug aller dogmatischen Philosophie ist das unbegründete Annehmen und Behaupten. Mit der wahren Naturphilosophie verglichen, treten ihre Mängel zu Tage: entweder ist sie auf die Erkenntniß der wirklichen Dinge gar nicht oder nicht ernsthaft oder auf eine verkehrte Weise gerichtet. Verkehrt wird die Naturphilosophie, wenn die Natur nach der Analogie eines mechanischen Kunstwerks betrachtet und erklärt wird, als ob ihre Körper durch Zusammensetzung aus gewissen Elementen, durch darin verborgene Kräfte nach gewissen darin angelegten Formen entständen. Daher kommen die falschen Begriffe ursprünglicher elementarer Qualitäten, verborgener Eigenschaften, specifischer Kräfte u. s. f.[2]

Unbegründet ist die dogmatische Philosophie, wenn ihr die sicheren Grundlagen der Erfahrung fehlen, sei es, daß die empirische Grundlage unsicher oder gar nicht vorhanden ist. Sie ist unsicher, wenn auf Grund der gewöhnlichen ungeprüften Erfahrung allgemeine Annahmen gemacht werden, oder wenn dasselbe stattfindet auf Grund einer zwar geprüften, aber viel zu geringen Erfahrung; sie fehlt ganz, wenn sich die Annahmen auf religiösen Glauben und theologische Ueberlieferungen stützen: im ersten Fall entsteht eine Philosophie aus leerem Verstande, sophistisch und rationalistisch, im zweiten eine empirische, im dritten eine mystische Philosophie. Als Beispiel der ersten Art gilt Aristoteles, als Beispiel der zweiten die Alchymisten,

[1] Nov. Org. I, 67. Op. p. 293. — [2] Ebend. I, 66.



mit denen Bacon sehr unberechtigter Weise Gilbert zusammenstellt, als Beispiel der dritten Pythagoras und Plato, wie gewisse neuere Versuche aus der biblischen Schöpfungsgeschichte die Kosmogonie abzuleiten. Diese Mystiker suchen das Lebendige unter den Todten, sie irren nicht bloß, sondern vergöttern den Irrthum, und das ist das größte aller Uebel, eine wahre Pest für den Verstand. In diese drei Arten theilt sich das Geschlecht der Irrthümer: die sophistische, empirische und mystische Philosophie.[1]

Die idola theatri grundsätzlich ausschließen, heißt die Erkenntniß frei machen von allen Einflüssen der Ueberlieferung, von allem Glauben an das Ansehen fremder Meinungen, das heißt sie anweisen auf die eigene Betrachtung, die nicht was andere sagen oder für wahr halten gläubig annimmt und wiederholt, sondern nur, was sie selbst erfahren und wahrgenommen hat, aus Ueberzeugung festhält. Nach Abzug des ersten Idols bleibt daher nichts übrig als die Erfahrung in eigener Person. An die Stelle des Autoritätsglaubens tritt die selbständige Wahrnehmung.

2. Idola fori.

Hier wird uns sogleich eine zweite Einbildung gefährlich. Wir meinen die Dinge selbst zu kennen, ohne sie jemals ernstlich kennen gelernt zu haben; wir meinen über ihren Werth sicher zu sein, weil wir die Zeichen dafür besitzen und mit Leichtigkeit ausgeben. Diese Zeichen sind deren Namen und Worte, die wir eher kennen lernen als die Natur der Dinge selbst, und durch welche wir unsere Vorstellungen von den Dingen einander mittheilen. Gewöhnt von Kindheit an, statt der Dinge Worte zu setzen, mit diesen Worten jedem verständlich zu sein, halten wir unwillkürlich die Worte für die Sachen, die Zeichen der Dinge für die Dinge selbst, den Nominalwerth für den Realwerth. Die Worte sind gleichsam die geläufige Münze, womit wir im geselligen Verkehr die Vorstellungen der Dinge ausgeben und einnehmen: sie sind, wie das Geld im Handel, nicht der sachliche und natürliche, sondern der conventionelle Werth der Dinge, der durch die Verhältnisse des menschlichen Verkehrs gemacht wird. Wir müssen uns hüten, diesen Marktpreis für die Sache zu nehmen, er ist für diese selbst eine völlig auswärtige und gleichgültige Bestimmung. Die Worte richten sich so wenig nach der Natur der Dinge,

[1] Nov. Org. I, 62—65. Op. p. 290 flg.

daß z. B. in unserm Sprachgebrauch die Sonne sich noch immer um die Erde bewegt, während es in Wahrheit niemals der Fall war, während wir selbst seit lange von dem Gegentheil überzeugt sind. Die Worte sagen nicht, was die Dinge sind, sondern was sie uns bedeuten, wie wir sie uns vorstellen, und in den meisten Fällen sind unsere Worte so unsicher, als unsere Vorstellungen unklar. Entweder sind die Worte leer und bezeichnen nichts, wie z. B. das Wort „Zufall", oder sie sind verworren und bezeichnen etwas Unklares, wie z. B. die Worte „Erzeugung und Untergang, schwer, leicht, dünn, feucht u. s. f." Weil Worte und Sprachgebrauch die Dinge bezeichnen, nicht wie sie ihrer Natur nach sind, sondern, wie sie im menschlichen Verkehre vorgestellt werden: darum rechnet Bacon die Einbildung, die an den Worten hängt und im Wort die Sache selbst zu haben meint, unter die idola fori, darum liebt er so sehr der Wortweisheit die Sachkenntniß entgegenzusetzen: ein Gegensatz, welcher unter seinen Nachfolgern zum Stichwort wurde. Was Bacon bei den idola fori über die Worte sagt, enthält in der Kürze das Programm aller Untersuchungen, die in seiner Richtung über die Sprache angestellt werden; sowohl das Forum als die Idole spielen in diesen Untersuchungen ihre Rolle: das Forum, weil die Sprache als Werk der menschlichen Uebereinkunft, d. h. als ein willkürliches Machwerk gilt, die Idole, weil die Worte Allgemeinbegriffe und darum wesenlose Vorstellungen bezeichnen. Wir müssen uns hüten, aus der Autoritätsherrschaft unter die Wortherrschaft zu fallen, welche im Grunde mit jener zusammengeht und schlimmer ist, weil sie weniger bemerkt wird, denn wir glauben, daß wir die Worte beherrschen, während im Gegentheil sie uns beherrschen.[1]

Die Verblendung durch die idola theatri lag darin, daß wir, befangen unter der Autorität überlieferter Ansichten, nicht mit eigenen Augen sehen, sondern mit fremden; die Verblendung durch die idola fori besteht darin, daß wir die Dinge nehmen, nicht wie sie sind, sondern wie sie im menschlichen Verkehr gelten, daß wir statt der Dinge nur mit Worten zu thun haben. Die Ausschließung dieser Idole ist demnach die Hinweisung unserer Erfahrung von den Zeichen der Sache auf die Sache selbst, vom Reden und Disputiren auf die sachliche, in das Object selbst eingehende Untersuchung. Nach

[1] Nov. Org. I, 59—60.

Abzug der idola theatri bleibt uns nichts übrig als selbst kennen lernen, nicht von anderen annehmen; nach Abzug der idola fori leuchtet ein, was wir kennen lernen sollen: die Dinge selbst. Dort wird die eigene Erfahrung gegen den Autoritätsglauben, hier die Sachkenntniß gegen die Wortweisheit aufgeboten. Versuchen wir also, unverblendet durch fremde Meinungen und die Gewohnheit der Worte, mit unseren eigenen Organen die Objecte selbst zu erfassen, die Natur der Dinge im genauen Sinne selbst wahrzunehmen.

3. Idola tribus.

Hier aber erhebt sich aus unserer eigenen Natur die gewaltigste aller Täuschungen, das schwerste aller Bedenken: ist unsere Wahrnehmung der Dinge auch wahr, sind die Dinge wirklich so, wie wir sie nehmen, wie sie sich in unsern Sinnen darstellen und spiegeln, sind die sinnlichen Eindrücke die richtigen Abbilder der Dinge selbst, der entsprechende Ausdruck ihres Wesens oder nicht vielmehr der entsprechende Ausdruck des unsrigen? Unser Wahrnehmen und Begreifen der Dinge ist gleichsam ein Uebersetzen derselben aus der physischen Natur in die menschliche, aus dem Universum in unsere Individualität, aus der großen Welt in die kleine: eine Uebersetzung, wobei das Original seine Eigenthümlichkeit einbüßt und die menschliche unwillkürlich annimmt. So mischt sich in unsere selbsteigene Wahrnehmung der Dinge, unabhängig von den autorisirten Lehrmeinungen und den geläufigen, im menschlichen Verkehre gültigen Vorstellungen, etwas den Dingen Fremdes, das wir unwillkürlich von uns aus mitbringen, das in den Bedingungen unserer Natur liegt, wodurch wir die wahren Abbilder der Dinge verfehlen und verunstalten. Unsere eigene Natur spiegelt uns Trugbilder vor, täuscht uns mit falschen Vorstellungen: das sind unsere angestammten Vorurtheile (idola tribus)[1]; sie sind die mächtigsten, denn sie beherrschen das ganze menschliche Geschlecht, ihre Herrschaft ist am schwersten zu stürzen, denn sie ist nicht durch geschichtliche Autorität im Laufe der Zeiten geworden, sondern durch die Natur selbst begründet. Die menschliche Seele ist ein Spiegel der Dinge, aber dieser Spiegel ist von Natur so geschliffen, daß er die Dinge, indem er sie abbildet, zugleich verändert, daß er keines darstellt, ohne es zu verkehren und wie durch Zauber unserer Natur analog zu machen.[2] Was aber hat die menschliche Vorstellungsart

[1] Nov. Org. I, 45—52. — [2] Nov. Org. I, 41.

mit den Dingen gemein und umgekehrt? Was hat z. B. die Sonne damit zu thun, daß sie dem Auge des irdischen Planetenbewohners die Erde zu umkreisen scheint? Das ist ein Trugbild, dessen Grund nicht in der Beschaffenheit der Sonne, sondern in unserer Beschaffenheit, in unserm Auge liegt, in unserm Standpunkt. Wenn ich behaupte, die Sonne bewegt sich, denn dies sagt die Bibel, dies lehrt Ptolemäus, so urtheile ich durch ein idolon theatri; wenn ich dasselbe behaupte, weil alle Welt so redet, so urtheile ich durch ein idolon fori; wenn ich sage, die Sonne bewegt sich, denn ich sehe es mit eigenen Augen, so urtheile ich durch ein idolon tribus.[1] Ich fühle die Wärme des Wassers mit meiner Hand und nach dieser Wahrnehmung halte ich dasselbe Wasser jetzt für kalt, wenige Augenblicke später für warm, ohne daß sich das Maß seiner Wärme verändert hat. So ist es mit allen unsern Wahrnehmungen, mit unserer gesammten Betrachtung der Dinge; wir messen und beurtheilen die Dinge nach unserem Maß, betrachten sie unter dem Gesichtspunkte unserer Natur, der freilich für uns der nächste und natürlichste, den Dingen selbst aber völlig fremd und gleichgültig ist; wir fassen sie auf, nicht wie sie sind, sondern wie sie sich zu uns verhalten, *nicht nach ihrer, sondern nach unserer Analogie*, wir betrachten sie «**ex analogia hominis**», nicht «ex analogia universi». Unter dieser Formel lassen sich die idola tribus am besten kennzeichnen. „Diese Idole", sagt Bacon, „sind in der menschlichen Natur selbst begründet, in dem Stamm oder Geschlechte der Menschheit. *Es ist falsch, den menschlichen Sinn für das Maß der Dinge zu halten.* Im Gegentheil sind vielmehr *alle* unsere Wahrnehmungen sowohl der Sinne als des Verstandes nach Analogie des Menschen, nicht nach Analogie des Universums. Der menschliche Verstand verhält sich zu den Strahlen der Dinge wie ein unebener Spiegel, der seine Natur mit der Natur der Dinge vermischt und so die letztere verkehrt und verdirbt."[2]

---

[1] Das Beispiel von der Bewegung der Erde um die Sonne ist nicht von Bacon, sondern von mir. — [2] Nov. Org. I, 41. Diese Stelle hat Spinoza in seinem zweiten Briefe an Oldenburg sehr verächtlich erwähnt; er behandelt Bacon als einen verworrenen Schwätzer, der über den Grund des Irrthums und die Natur des Geistes ins Blaue fasele, aber er widerlegt ihn nicht, er zeigt nicht einmal deutlich den Punkt, der zwischen ihm und Bacon die durchgängige Differenz ausmacht. Es ist der Mühe werth, diesen Punkt hervorzuheben, denn es ist offenbar in der obigen Stelle sehr vieles, was Spinoza ganz ebenso hätte sagen können. 1) Der Mensch ist nicht das Maß



Zwei Hauptquellen des Irrthums liegen in unserer Natur: die Sinne und der Verstand. Verglichen mit der Feinheit, mit der wirklichen und beständigen Natur der Dinge, sind unsere Sinne beschränkt, stumpf, täuschend und wandelbar; der Verstand dagegen hat die natürliche Neigung zu ordnen, zusammenzufassen, zu vereinigen, daher pflegt er auch eine größere Ordnung, Einförmigkeit, Uebereinstimmung in der Natur der Dinge anzunehmen, als die Wahrnehmung findet, er macht diese Voraussetzung nach seiner Art, hält daran fest, übersieht die widersprechenden Fälle, die Hartnäckigkeit macht ihn eigensinnig, der Eigensinn anmaßend, ungeduldig, hochmüthig, die Vorliebe für die ihm günstigen Thatsachen, die Ab-

der Dinge: dieser Satz ist aus der Seele Spinozas geredet. 2) Alle unsere Vorstellungen sind falsch, die nicht nach Analogie der Natur, sondern nach menschlicher gemacht sind; darin liegt der Grund unsers Irrthums, der Irrthum besteht in unsern inadäquaten Vorstellungen: dieser Satz ist nicht weniger echt spinozistisch. 3) Alle unsere Vorstellungen, die sinnlichen wie die logischen, sind nach menschlicher Analogie, also inadäquat; der menschliche Verstand ist von Natur ein inadäquater Spiegel der Dinge. Hierin allein liegt zwischen beiden der Differenzpunkt, welchen Spinoza deutlicher hätte hervorheben sollen. Denn nach ihm ist die Wahrheit dem menschlichen Geiste von Natur immanent, nur zunächst eingehüllt und verdunkelt durch die inadäquaten (sinnlichen) Ideen. Darum besteht die richtige Erkenntniß bei Spinoza allein in der Aufklärung des Verstandes. Bei ihm corrigirt sich der Verstand aus sich selbst; anders bei Bacon, wo er am Gängelbande der Natur durch fortgesetzte Erfahrung zur richtigen Erkenntniß erzogen wird. Dieser Gegensatz zwischen Spinoza und Bacon ist derselbe als zwischen Bacon und Descartes, als zwischen Locke und Leibniz, zwischen Empirismus und Rationalismus überhaupt. Daß hierin Spinoza dem Gegner kein Recht zuerkennt, liegt im Charakter seines Standpunkts. Vielleicht war es dem Spinoza auch unbequem, auf einem entgegengesetzten Standpunkte soviel Verwandtes zu finden, vielleicht war es diese Verwandtschaft, die ihm an Bacon besonders widerwärtig auffiel. Bei ihm galt der Wille als eine Folge der Erkenntniß, darum konnte er nie der Grund des Irrthums sein. Nun sagt er von Bacon: „Was dieser noch weiter zur Erklärung des Irrthums vorbringt, läßt sich alles auf die cartesianische Theorie sehr leicht zurückführen. daß nämlich der menschliche Wille frei und umfassender sei als der Verstand, oder wie sich Bacon selbst im 49. Aph. noch verworrener ausdrückt: „„Der menschliche Verstand ist kein reines Licht, sondern durch den Willen verdunkelt““. Die Stelle ist nicht genau angeführt; sie lautet: „der menschliche Verstand ist kein reines Licht, sondern wird durch den Willen und die Affecte verdunkelt, daher braucht er die Wissenschaft, wozu er will, er hält für wahr, wovon er wünscht, daß es wahr sei u. s. w.“ Bacon sagt, daß die Begierde den Verstand verwirre, Spinoza sagt, daß die Begierde ein verworrener Verstand sei. In der That erklären beide Urtheile dasselbe, nämlich die Verworrenheit der Begierde.

neigung gegen die widerstreitenden machen ihn oberflächlich und unerfahren. Die Affecte mischen sich ein und trüben ihn gänzlich. Aus Vorliebe zur Einheit und systematischen Ordnung sucht er nach sogenannten Principien oder letzten Gründen; statt die Dinge zu untersuchen und zu zerlegen, abstrahirt er davon und ergeht sich in leeren Begriffen, überspringt die wirklichen kleinen Theile der Körper und ergötzt sich an eingebildeten Atomen, überspringt die Mittelursachen und spielt mit Endursachen, läßt das Nächste unbekannt und geht im Fluge auf das Entfernteste, das er in den Endursachen ergriffen zu haben meint. Dieser Flug ist eine doppelte Täuschung: er soll nicht fliegen, sondern Schritt für Schritt gehen, in Wahrheit ist er auch nicht geflogen, denn jene Endursachen oder Zwecke hat er nicht aus der Quelle des Weltalls geschöpft, sondern aus sich, aus seiner eigenen Natur, bloß aus dieser. Er hat das Nächste außer Acht gelassen und ist bei dem Allernächsten stehen geblieben, bei sich selbst; er hat das Entfernteste gesucht, vorwärts in das Unermeßliche gestrebt und ist keinen Schritt weiter gekommen.[1]

Was bleibt demnach übrig, wenn uns Verstand und Sinne täuschen und der menschliche Geist von Natur ein trügerischer Spiegel der Dinge ist? Verstand und Sinne dürfen nicht gelassen werden, wie sie sind; man muß sie bearbeiten, berichtigen, unterstützen, damit sie den Dingen gerecht werden; man muß „den Zauberspiegel des Geistes" klar und eben schleifen, damit aus dem speculum inaequale ein speculum aequale werde. Dies geschieht nicht durch Natur, sondern allein durch Kunst. Was dem bloßen Sinn und dem sich selbst überlassenen Verstande nicht möglich ist, nämlich die Dinge richtig wahrzunehmen, das soll beiden mit Hülfe künstlicher Werkzeuge gelingen. Ausgerüstet mit dem geschickten Instrument wird die menschliche Wahrnehmung richtig, ohne dasselbe ist sie trügerisch. Was dem bloßen Auge unsichtbar oder undeutlich ist, wird dem bewaffneten Auge sichtbar und klar mit Hülfe des Fernrohrs und Mikroskops. Die menschliche Hand kann wohl die Wärme des Wassers fühlen, aber nicht eigentlich wahrnehmen, nicht beurtheilen, denn wir empfinden nur die eigene Wärme und wie sich dazu die des berührten Körpers verhält. Die Temperatur des Körpers, für sich genommen, zeigt uns das Thermoskop, es sagt dem Auge, was die Hand

[1] Nov. Org. I, 45—25. Vgl. De int. nat. sent. XII. Una veritas, una interpretatio: sensus obliquus, animus alienus, res importuna. Op. p. 734.

nicht wahrzunehmen vermag.[1] Wir wollen die Wahrnehmung mit Hülfe des Instruments Beobachtung nennen, und das Mittel, wodurch wir eine Naturerscheinung rein darstellen, ohne fremdartige und verhüllende Zusätze, Versuch oder Experiment. Was daher übrig bleibt nach Abzug der «idola tribus», ist die Beobachtung und der Versuch. So erklärt sich Bacon selbst: „Weder die bloße Hand noch der sich selbst überlassene Verstand können viel ausrichten. Sie bedürfen beide der Instrumente und Hülfsmittel.“ Und an einer andern Stelle: „Alle wahre Erklärung der Natur besteht in richtigen Experimenten, wobei der Sinn nur über das Experiment, dieses über die Natur und die Sache selbst urtheilt.“[2] Der sich selbst überlassene Verstand, wenn er auch noch so logisch geschult ist, löst kein Räthsel der Natur und bewegt keines ihrer Werke, ebenso wenig vermögen es unsere bloßen Sinne und Leibeskräfte, wären sie auch noch so geübt. Die Dialektik kann so wenig ein Naturgesetz erkennen, als die Athletik einen Obelisken aufrichten.[3]

In der Natur des menschlichen Verstandes ist es vorzüglich ein Begriff, der uns verführt, die Erklärung der Natur verfälscht und die Hauptschuld der Unwissenheit und Unfruchtbarkeit der bisherigen Philosophie trägt. Wir sind geneigt, unsere Natur und deren Bestimmungen auf die Dinge zu übertragen, die Dinge nach uns, statt uns nach den Dingen zu richten und auf diese Weise die Naturerscheinungen nach menschlicher Analogie aufzufassen. So erklären wir die Natur falsch, wir tragen menschliche Bestimmungen auf sie über und denken ihre Erscheinungen nicht physikalisch, sondern anthropomorphisch. Es liegt in der Verfassung unseres Verstandes, Gattungsbegriffe zu bilden, in der unseres Willens, nach Zwecken zu handeln; diese Gattungsbegriffe und Zwecke sind Formen, welche zum Wesen des Menschen gehören, in der Natur der Dinge nichts erklären, und diese nichtserklärenden Begriffe haben in der Philosophie die Rolle der Principien gespielt. „Der wißbegierige Verstand“, sagt Bacon, „kann nirgends Halt machen oder ausruhen, sondern er strebt über jede Grenze hinaus, aber vergebens. Ihm scheint undenkbar,

---

[1] Nov. Org. II, Aph. 13. Ueber die Wärmeempfindung, die bloß subjectiv und relativ ist, ebend. Tafel der Grade Nr. 41; über die Wärmebeobachtung vermöge des Thermoskops, ebend. Nr. 38. — [2] Nov. Org. I, Aph. 50. Vgl. Aphorismi et consilia de auxiliis mentis (Imp. phil.). Op. p. 733. — [3] Nov. Org. Praef. Op. p. 277, 278.

daß es eine letzte äußerste Grenze der Welt geben soll; unwillkürlich meint er, es müsse noch etwas jenseits der Grenze geben. Auf der andern Seite ist es ebenso undenkbar, daß bis zu diesem Augenblick eine Ewigkeit abgelaufen sei, denn jene gewöhnliche Unterscheidung des Unendlichen a parte ante und a parte post kann man unmöglich gelten lassen; daraus würde folgen, daß eine Unendlichkeit größer sei als die andere, und daß sich das Unendliche selbst verzehre und zum Ende neige. Aehnlich ist die subtile Theorie von der unendlichen Theilbarkeit der Linien, die auf der Ohnmacht des Gedankens beruht. Aber am verderblichsten zeigt sich diese Ohnmacht des Geistes in der Auffindung der Ursachen. Obgleich oberste und allgemeinste Ursachen in der Natur existiren müssen, die sich nicht weiter begründen lassen, so greift dennoch der rastlose Geist nach Bestimmungen, die ihm bekannter sind. Während er in weite Fernen hinausstrebt, fällt er zurück auf das Allernächste, nämlich auf die Endursachen, die aus der menschlichen Natur, nicht aus der des Universums stammen: und aus dieser Quelle fließt das unglaubliche Verderben der Philosophie. Es verräth den unerfahrenen und oberflächlichen Denker, wohl im Allgemeinen nach Ursachen zu verlangen, im Einzelnen dagegen nicht darnach zu suchen."[1]

Im Zweckbegriff unterscheidet sich die Metaphysik von der Physik. Die Natur nach Zwecken erklären, heißt die Metaphysik in die Physik einmischen, das heißt die Physik verwirren und unfruchtbar machen. Die Unfruchtbarkeit einer Wissenschaft ist ihr Elend. Wie sich Bacon die Aufgabe setzt, diesem Elende abzuhelfen, so ist er darauf bedacht, überall in den Wissenschaften die verworrenen Zustände aufzuklären, das Vermischte zu trennen, das Ungleichartige zu sondern. Er will die Physik reinigen, darum verweist er die Endursachen, welche der Physik nichts helfen können, in die Metaphysik. Die Physik beschäftigt sich nicht mit den Formen, sondern mit der Materie der Dinge, sie erklärt die Erscheinungen im Einzelnen, bescheidet sich mit den Mittelursachen (causae secundae) und überläßt die ersten Gründe der Dinge der Metaphysik, sie erklärt nichts durch Zwecke, sondern alles in der Natur durch wirkende Ursachen (causae efficientes). Die wirkenden Ursachen sind die physikalischen (causae

[1] Nov. Org. I, 48.

physicae). So bezeichnet Bacon in seiner Schrift «De dignitate et augmentis scientiarum» die Theorie der Zwecke als einen Theil der Metaphysik, den man bisher zwar nicht außer Acht gelassen, aber an einen falschen Ort gestellt hatte. „Man pflegte die Endursachen in der Physik, nicht in der Metaphysik zu untersuchen, aber diese verkehrte Ordnung hat sehr schlimme Folgen gehabt und besonders in der Physik den größten Schaden angerichtet. Denn die Methode der Endursachen in der Physik hat die Untersuchung der natürlichen Ursachen vertrieben und zu nichte gemacht. Deshalb war die Naturphilosophie eines Demokrit und anderer, welche Gott und Geist von der Bildung der Dinge fernhielten, die Weltordnung aus dem Spiel der Naturkräfte erklärten (welches sie Schicksal oder Zufall nannten) und die Ursachen der einzelnen Erscheinungen aus einer materiellen Nothwendigkeit, ohne alle Einmischung von Zwecken, herleiteten, in physikalischer Rücksicht bei weitem sicherer und eindringlicher als die Theorien eines Plato und Aristoteles.“ — „Die Untersuchung der Zwecke ist unfruchtbar und kinderlos wie eine gottgeweihte Jungfrau.“[1]

Damit ist Bacons Ziel und Weg in der Hauptsache bezeichnet. Er will die Herrschaft des Menschen über die Natur durch die Erfindung, die Erfindung durch die erfahrungsmäßige Erklärung der Natur, die Erklärung der Natur ohne alle Idole. Laß dich in deiner Ansicht von den Dingen nicht durch irgend welche Autorität oder Lehrmeinung bestimmen, sondern betrachte selbst, lerne selbst die Dinge kennen! Lerne die Dinge kennen nicht durch Worte, sondern in der Wirklichkeit, nicht wie sie in den landläufigen Vorstellungen erscheinen, sondern wie sie in der Natur sind, d. h. untersuche die Dinge selbst, nimm sie wahr! Aber nimm sie wahr ohne alle menschliche Analogien, laß dich nicht irren durch die Sinne, welche dir Trugbilder vorspiegeln, durch den schnellfertigen Verstand, der das Einzelne überfliegt und unwillkürlich sich selbst den Naturkräften unterschiebt, d. h. stütze deine Wahrnehmung auf Beobachtungen und Versuche, schließe von deiner Naturerklärung von vornherein die Zwecke aus, suche überall nichts als die wirkenden Ursachen der Naturerscheinungen!

Was also übrig bleibt nach Abzug aller Idole, das ist die experimentirende Wahrnehmung unter dem Gesichtspunkte der mechan-

[1] De augm. scient. Lib. III, cap. 4 u. 5.

ischen oder natürlichen Causalität. Auf diesem Wege allein kann der menschliche Geist das wirkliche Abbild der Natur treffen. Und das ist nach Bacon die Aufgabe der Wissenschaft: „Die Welt soll nicht, wie bisher geschehen ist, in die enge Sphäre des menschlichen Verstandes eingezwängt, sondern dieser soll ausgedehnt und erweitert werden, um das Bild der Welt, wie sie ist, in sich aufzunehmen".[1]

Elftes Capitel.

Der Weg der Erfahrung.

I. Die Aufgabe.

1. Die wahre Differenz.

Die einzig wahre und fruchtbare Betrachtungsweise ist also die experimentirende Wahrnehmung, gerichtet allein auf die wirkenden Ursachen der Dinge. Wir wollen diese von allen Idolen gereinigte Wahrnehmung, diese vollkommen objective Beobachtung der Dinge mit Bacon die reine Erfahrung nennen (mera experientia). Was die Erfahrung soll, leuchtet ein: sie geht aus von den Thatsachen der Natur und richtet sich auf deren Ursachen. Es handelt sich darum, den Weg ausfindig zu machen, der nicht durch einen glücklichen Zufall, sondern mit Nothwendigkeit von dem einen Punkte zum andern führt: dieser Weg ist die Methode der Erfahrung. Ihre erste Aufgabe verlangt, die Thatsachen der Natur kennen zu lernen und deren Merkmale aufzufassen, die Fälle zu ordnen und zu sammeln, auf diesem Wege das Material herbeizuschaffen, welches den Stoff der Wissenschaft bildet. Denken wir uns diese Aufgabe mit möglichster Vollständigkeit gelöst, so haben wir eine Reihe von Fällen, eine Sammlung von Thatsachen, die zunächst nur beschrieben und erzählt werden können. Die Lösung der ersten Aufgabe besteht mithin in der einfachen Aufzählung der wahrgenommenen Thatsachen (enumeratio simplex), deren sachliche Zusammenstellung die Naturbeschreibung oder Naturgeschichte ausmacht. Wie wird aus einer solchen Naturbeschreibung Naturwissenschaft, aus dieser Erfahrung Erkenntniß oder, was dasselbe heißt, aus der Erfahrung der Thatsachen die der Ursachen? Erst die Erfahrung der Ursachen ist

[1] Parascene ad hist. nat. N. IV. Op. p. 422.

wirkliche Erkenntniß, denn „alles wahre Wissen ist Wissen durch Gründe". Wie also erfahre ich die Gründe oder die wirksamen Bedingungen, unter denen die fragliche Erscheinung stattfindet?

Jede Naturerscheinung ist mir unter gewissen Bedingungen gegeben. Es handelt sich darum, unter den gegebenen diejenigen zu erkennen, welche zur Erscheinung selbst nothwendig und wesentlich sind, ohne welche die fragliche Erscheinung nicht stattfinden könnte. Also lautet die Frage: wie finde ich die wesentlichen Bedingungen? Und die Antwort: indem ich von den gegebenen die unwesentlichen oder zufälligen abziehe; der Rest, welcher bleibt, besteht offenbar in den wesentlichen und wahren. Weil die nothwendigen Bedingungen in allen Fällen die gegebenen nach Abzug der zufälligen sind, darum nennt sie Bacon die wahre Differenz (differentia vera) und bezeichnet diese als die Quelle der Dinge, die wirkende Natur oder die Form der gegebenen Erscheinung (fons emanationis, natura naturans, naturae datae forma).[1] Wie die wahre Betrachtung der Dinge die menschliche Wahrnehmung ist nach Abzug aller Idole, so sind die wahren Bedingungen eines Phänomens die vorhandenen nach Abzug der zufälligen. Also heißt die Frage: wie erkenne ich die zufälligen? Diese herauszufinden und von den gegebenen auszuscheiden, macht die eigentliche Aufgabe und das Ziel der baconischen Erfahrung. Ist diese Aufgabe gelöst, so ist damit die Einsicht in die wesentlichen Bedingungen des Phänomens, die Erkenntniß der Ursache, die interpretatio naturae, gegeben.

2. Die Formen.

Die aristotelische Metaphysik hat vier Arten der Ursachen unterschieden: Materie, Form, wirkende Ursache, Endursache. Die Endursachen sind aus der Erklärung der natürlichen Dinge auszuschließen; sie haben hier nichts ausgerichtet, vielmehr geschadet, denn sie gehören unter die Trugbilder unseres Verstandes. Aristoteles hat die Form mit dem Zweck zusammenfallen lassen, Bacon setzt sie gleich der wirksamen Ursache oder den Bedingungen, aus denen eine Erscheinung stets hervorgeht, die das Wesen derselben ausmachen. Daher ist ihm die Form der Natur gleichbedeutend mit ihrer nothwendigen Wirkungsart, d. h. mit ihrem Gesetz; die Erforschung, Auffindung, Erklärung dieses Gesetzes gilt ihm als die Grundlage alles

[1] Nov. Org. II, 1.

Wissens und erfinderischen Handelns.[1] Es ist wohl zu beachten, in welchem Sinne Bacon den Begriff der Form versteht, diesen in der philosophischen Schulsprache eingenisteten, vielumstrittenen, der Mißdeutung ausgesetzten Terminus. Auch ist er selbst in diesem Punkte vielfach mißverstanden worden von Seiten der Uebersetzer und Erklärer. Er versteht unter Form nicht Zweck, nicht Gattung oder Typus, sondern Wirkungsart, so fällt sie zusammen mit der causa efficiens, aber sie deckt sich mit dieser nicht ganz. Was unter gewissen Umständen geschehen kann und geschieht, durch das Zusammenwirken der verschiedenen Körper, durch deren Einwirkung auf einander, folgt ebenfalls aus Ursachen, aber aus solchen, die, an veränderliche Bedingungen geknüpft, nicht beständig, sondern vorübergehend wirken; sie sind «causae fluxae», hier fällt die causa efficiens mit der causa materialis zusammen, weshalb Bacon an derselben Stelle auch sagt «causa efficiens et materialis».[2] Demnach versteht Bacon unter Form die constante oder beständige Wirkungsart der Natur, er versteht unter Formen die allgemeinen und nothwendigen Naturkräfte, die immer wirken, und deren jede das Wesen einer allgemeinen physikalischen Eigenschaft ausmacht. Es sind die Grundkräfte, entsprechend den Grundeigenschaften der Körper. Darum nennt er auch die Formen „ewig und unwandelbar" und bezeichnet die Erforschung derselben als die Aufgabe der Grundwissenschaft oder Metaphysik, während die Physik es mit der Wirksamkeit der verschiedenen Stoffe (causa efficiens et materialis) zu thun hat.[3] Die Metaphysik spielt bei Bacon eine doppelte Rolle, was freilich zur Präcision ihrer Stellung nicht beiträgt: sofern sie die Endursachen oder Zwecke betrachten soll, bildet sie eine Provinz für sich, die von der Physik zu trennen ist; als Erforschung der Grundkräfte dagegen bildet sie die Grundlage der Physik, und Bacon würde besser gethan haben sie „allgemeine Physik" zu nennen. Auf die Metaphysik in diesem physikalischen Sinn ist das baconische Organon gerichtet.

Es kann kein Zweifel sein, daß Bacon nur diesen Sinn mit dem Ausdruck „Form" verbindet. Wer die Formen erkennt, der hat die Einsicht in die allgemeinen Naturkräfte gewonnen und vermag das Höchste zu leisten, „der begreift", sagt Bacon, „die Einheit der Natur in den verschiedenartigsten Erscheinungen, der kann Dinge entdecken

[1] Nov. Org. II, 2. — [2] Nov. Org. II, 3. Vgl. De augm. Lib. III, cp. 4. Op. p. 80 — [3] Ebend. II, 9.

und hervorbringen, die völlig neu sind, die weder die wandelbare Natur noch die eifrigste Kunst jemals zu bewirken vermocht, deren Gedanke selbst nie würde in eines Menschen Kopf gekommen sein." Wer der Natur im Einzelnen hie und da eine Wirkung ablauscht, der kann manches erfinden, aber die Grenzen der menschlichen Herrschaft rückt er nicht weiter. Wer die allgemeinen Naturkräfte versteht und dadurch zu regieren weiß, dem steht die höchste Erfindungskraft zu Gebot, welche Bacon „Magie" nennt, nicht weil sie Wunder verrichtet, sondern „wegen des weiten Spielraums und der größern Herrschaft über die Natur". Die Metaphysik im obigen Sinn, praktisch angewendet, ist Magie; die Physik in der engeren Bedeutung, praktisch angewendet, Mechanik.[1] Die Form ist der Inbegriff der wesentlichen Bedingungen, aus denen die Erscheinung nothwendig hervorgeht. Diese Form gesetzt, sagt Bacon, so ist die Erscheinung unfehlbar da, diese Form aufgehoben, so ist die Erscheinung unfehlbar entschwunden: sie ist der Wesensgrund (fons essentiae), aus dem die Erscheinung folgt.[2]

Die Erscheinung, um die es sich handelt, ist eine allgemeine und durchgängige Eigenschaft aller Materie, wie Wärme, Licht, Schwere. Der Inbegriff ihrer wesentlichen Bedingungen, der Wesensgrund ist kein geheimnißvolles Ding, sondern eine Thätigkeit, ein Vorgang, ein bloßer Act (actus purus), der auf eine gesetzmäßige und bestimmte Weise geschieht. „Wenn ich von Formen spreche", sagt Bacon, „so verstehe ich darunter nichts anderes als die Gesetze und Bestimmungen des reinen Actes, die das Wesen einer einfachen und allgemeinen Naturerscheinung ausmachen. Es ist ganz dasselbe, ob ich Form der Wärme, Form des Lichtes oder Gesetz der Wärme, Gesetz des Lichtes sage."[3]

Demnach heißt die Aufgabe des Organons: wie erkennen wir die Form oder die wesentlichen Bedingungen einer solchen Erscheinung?

II. Der Weg zur Lösung.

1. Die Tafeln der Instanzen.

Die Auffindung der wesentlichen Bedingungen setzt die Ausschließung der unwesentlichen voraus, diese werden ausgeschlossen von den vorhandenen Bedingungen, unter denen uns die fragliche

[1] Nov. Org. II, 3 u. 9. — [2] Ebend. II, 4. — [3] Ebend. II, 17.

Erscheinung, z. B. die Wärme, gegeben ist, also setzt die Ausschließung der unwesentlichen Bedingungen voraus die Wahrnehmung einer Reihe gegebener Fälle. Die Forderung heißt: finde die wesentlichen Bedingungen, d. i. die Differenz, welche bleibt nach Abzug der unwesentlichen Bedingungen von den vorhandenen! Mit einem Subtractionsexempel verglichen, ist die Aufgabe dreitheilig: stelle den Minuendus auf, dann den Subtrahendus, finde den Rest! Das Erste ist die Wahrnehmung und Aufzählung gegebener Fälle, das Zweite die Ausschließung (exclusio, rejectio) der unwesentlichen Bedingungen, das Dritte die Einsammlung, gleichsam die Weinlese der wesentlichen (vindemiatio).

In jedem gegebenen Fall, z. B. der Wärmeerscheinung, sind nothwendig alle wesentlichen Bedingungen enthalten, aber zugleich sind eine Menge anderweitiger Bestimmungen, begleitende Umstände u. s. f. damit verbunden, die mir den eigentlichen Vorgang verhüllen. Die wesentlichen Bedingungen sind da, aber für mich nicht erkennbar. Wie mache ich sie erkennbar? Was zwar in jedem Falle stattfindet, aber in keinem einzelnen mir erkennbar hervortritt, wird einleuchtender sein, wenn ich viele Fälle zusammenstelle, darin gleichartig, daß in jedem die fragliche Erscheinung sich zeigt. Was die Bedingungen betrifft, so stimmen in einigen diese vielen Fälle überein, in anderen nicht; ich werde die letzteren mit Sicherheit für unwesentlich und nicht zur Sache gehörig halten, die ersten mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit für wesentlich. Jedenfalls läßt sich das Gebiet der Untersuchung verengen. Jetzt ist das Ergebniß zu prüfen. Die wesentliche Bedingung gesetzt, so ist die Erscheinung da. Ist sie nicht da, so ist die Bedingung nicht wesentlich, sondern zu eliminiren. Also müssen jetzt andere Fälle gesucht und wahrgenommen werden, darin den ersten vergleichbar, daß sie ähnliche Bedingungen haben, aber darin entgegengesetzt, daß die fragliche Erscheinung nicht stattfindet. Es sind die Gegenfälle. Sie enthalten den Subtrahendus, wie die ersten den Minuendus. Jene nennt Bacon „die positiven oder übereinstimmenden", diese „die negativen oder contradictorischen Instanzen". Die Ordnung und Aufzählung der positiven Instanzen bildet die «tabula essentiae et praesentiae», die der negativen die Tafel der Abweichung («tabula declinationis sive absentiae»). Um in dem Bilde des Rechenexempels zu bleiben: die Aufgabe der Subtraction wird angesetzt durch die Vergleichung der positiven und

negativen Instanzen, sie wird gelöst durch die Ausschließung der unwesentlichen und Einsammlung der wesentlichen Bedingungen («rejectio» und «vindemiatio»). Zwischen den Ansatz und die Lösung hat Bacon noch eine dritte Vergleichungsreihe gestellt, die dazu beitragen soll, die wesentlichen Bedingungen erkennbar zu machen. Mit der Zunahme der letzteren, wenn sie in der That wesentlich sind, muß auch die Erscheinung zunehmen und ebenso umgekehrt. Die hier aufgeführten Fälle beziehen sich auf die graduelle Vermehrung und Verminderung, Bacon nennt sie daher „die Tafel der Grade".

Die fünf Abschnitte, welche nach Bacon den Weg zur Lösung bezeichnen und eintheilen, sind demnach: die Aufstellung der positiven Instanzen, die Entgegenstellung der negativen, die Vergleichung der Grade, die Ausschließung des Unwesentlichen, die Sammlung des Wesentlichen.

2. Das Beispiel. Die Wärme.

Bacon hat diesen Weg nicht bloß vorschreiben, sondern auch zeigen wollen, wie man ihn geht. Das Beispiel, welches er wählt, ist die Wärme. Daß die Wärme unter den Wirkungsweisen der Natur eine centrale Stellung einnimmt, hat die älteste Physik geahnt, die neueste bewiesen; es giebt vielleicht keinen Punkt, in welchem alltägliche Lebenserfahrung, Speculation und exacte Naturforschung so nah zusammenstoßen. Der erste italienische Naturphilosoph Telesius setzte Stoff und wirkende Thätigkeit als die Urprincipien der Natur, den Stoff als das passive, Wärme und Kälte als die activen (nature agenti) und verglich sie mit dem, was die Peripatetiker „Formen" nannten.[1] Wir wissen, daß Bacon unter Formen nichts anderes versteht als die active Natur selbst, die gesetzmäßige und nothwendige Wirkungsweise, die Wärme gilt ihm als Hauptform, als das vorzüglichste und hauptsächlichste aller Beispiele. Wer die Formen erkennt, sagt Bacon, durchschaut die Einheit der Natur. Aus der mechanischen Wärmelehre wird in der heutigen Physik die Lehre von der Erhaltung und Einheit der Kraft bewiesen, das höchste und umfassendste Princip der gesammten Naturwissenschaft. Und es ist merkwürdig genug, daß in der Auflösung der Frage: was ist Wärme? Bacon auf seinem Wege zu einem Ergebniß gekommen ist, welches mit der Erklärung der neuesten Physik fast übereinstimmt.

[1] Bernard. Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano di Francesco Fiorentino (Firenze 1872), I, 224.



Es ist wahr, daß dieser baconische Weg sehr umständlich, künstlich erschwert, in manchen einzelnen Bestimmungen falsch ist, theils fehlten dem Zeitalter, theils ihm selbst die richtigen Vorstellungen von Wärmebeschaffenheit, Wärmeverbreitung, Wärmeleitern, Wärmecapacität u. s. f. Im Widerspruch mit sich selbst macht er die Wärmeempfindung zum Maß der Wärmebeschaffenheit (Temperatur), er nimmt Wärme und Kälte, als ob sie entgegengesetzte Qualitäten wären, und sagt gelegentlich bei der Vergleichung der Grade: „Holz ist nicht so kalt als Metall, doch das gehört in die Tafel der Kältegrade". Zuerst werden 28 positive Instanzen der Wärmeerscheinungen aufgeführt, diesen 32 negative Instanzen entgegengestellt, dann folgen 41 Fälle gradueller Vergleichung, darauf 14 Exclusionen, endlich die Lese.[1]

Als positive Instanzen gelten vor allem die Wärmeerscheinungen unter Einwirkung der Sonnenstrahlen und des Feuers, dann die Erwärmung flüssiger und luftförmiger Körper, die thierische Wärme (die thierischen Bedeckungen, wie Wolle, Haare, Federn, nimmt er für warme Körper, während sie schlechte Wärmeleiter sind), Entstehung der Wärme unter chemischen Einflüssen, durch Reibung u. s. f. Das Alles wird vereinzelt aufgeführt, die wichtigsten Instanzen neben solchen, die nichtig oder falsch sind. Um gründlich zu erscheinen, hat sich Bacon den eigenen Weg ohne Noth erschwert und durch Gestrüpp ungangbar gemacht. Wäre er bei fundamentalen Erscheinungen geblieben, hätte er den Begriff der negativen Instanz etwas weiter und richtiger gefaßt, so wäre sein Weg kürzer und lichtvoller gewesen. Wärme unter Einwirkung der Sonnenstrahlen ist eine positive Instanz, Wärme durch Reibung ebenfalls. Nun gilt ihm als negative Instanz die ähnliche Bedingung ohne die fragliche Erscheinung. Sonnenstrahlen ohne Wärme, Reibung ohne Wärme müßten, wenn sie wären, in den beiden gegebenen Fällen negative Instanzen sein. Gegen die Reibung giebt es keine negative Instanz, Bacon räumt es selbst ein[2], gegen die Sonnenstrahlen versucht er als negative Instanz den Satz, daß die Mondstrahlen nicht wärmen, aber erstens ist der Mond keine Sonne, und zweitens läßt er es selbst auf den Versuch ankommen,

[1] Nov. Org. II, 11—13. 18. 20. (Positive Instanzen giebt Bacon eigentlich nur 27, die letzte heißt «alia».) — [2] Nov. Org. II, 12. Tab. decl. s. abs. Nr. XXII.



ob die Mondstrahlen durch starke Concentration nicht auch wärmen.[1] Wenn Wärme unter Lichtentwicklung als positive Instanz gilt, so ist die entsprechende negative Licht ohne Wärme. Aber hier liegt eine zweite negative Instanz offen zu Tage: Wärme ohne Licht, Wärme durch Reibung! Eine Entgegensetzung, um so wichtiger, weil sie gar nicht problematisch ist, eine Erscheinung, um so fundamentaler, eine Instanz, um so prärogativer (mit einem späteren baconischen Ausdruck zu reden), weil es gegen sie, wie Bacon selbst sagt, keine negative Instanz giebt.

Hier ist ein Grundfehler, der nicht der Methode, sondern der Ausübung zur Last fällt. Ich habe den Fall vor mir: A unter der Einwirkung von B. Der Fall hat zwei mögliche Gegenfälle: A ohne B, B ohne A. Es sei fraglich, ob sich A ohne B constatiren läßt, es ist nicht fraglich, daß B ohne A stattfindet. Jetzt ist die sicherste Gegeninstanz B ohne A, Wärme ohne Licht, Wärme durch Reibung. Statt gleich bei dem ersten Schritt Halt zu machen und die sicherste Gegeninstanz aufzurufen, schleudert Bacon im Zuge der positiven Instanzen weiter und kommt hier unter andern auch zur Reibung mit der Genugthuung, daß er es auf Nr. 16 gebracht hat.

Daher kommt es auch, daß Bacon manches erst am Schluß seiner Tabellen sagt, was er gleich zu Anfang hätte sagen sollen: erst in der letzten Stelle der Gradvergleichungen bezeichnet er den Unterschied zwischen Wärmeempfindung und Wärmebeschaffenheit, und daß jene nur relativ und subjectiv sei; erst in der letzten Stelle der Exclusionen zieht er aus der Thatsache der Wärme durch Reibung den erleuchtenden Schluß, daß die Wärme nicht etwas ursprünglich Gegebenes, also kein Stoff sei, sondern eine Thätigkeit, eine Wirkung im aktiven Sinn.[2]

Zuletzt gewinnt er sein Resultat aus wenigen Instanzen, welche er selbst die einleuchtenden Fälle (eluscentiae, instantiae ostensivae) nennt, weil hier die Sache selbst weniger durch Nebenumstände verdeckt wird: als solche gelten ihm die Flamme, die Reibung, das Sieden, Verdampfen, Schmelzen. Man sieht, daß die vorhergehenden Aufstellungen zum großen Theil Parademarsch und jene vielen Instanzen Paradesoldaten waren, von denen die wenigsten in den Krieg kommen. Aus einigen hervorgehobenen Thatsachen wird ausgemacht,

[1] Nov. Org. II, 12. Tab. decl. Nr. V. — [2] Nov. Org. II, 20.

was die Wärme als solche ist, abgesehen von unserer Empfindung: der physikalische Begriff der Wärme. Wärme ist Bewegung, nicht etwa so, als ob die Bewegung eine ihrer Eigenschaften sei, als ob sie Bewegung erzeuge oder durch dieselbe erzeugt werde: sie ist selbst nichts anderes als Bewegung, als eine besondere Art der Bewegung. Was für eine Art? Die Reibung zeigt, daß diese Bewegung nicht von einer Masse auf eine andere übertragen oder mitgetheilt wird, sondern innerhalb der Theile eines Körpers vor sich geht; die Erscheinungen des Siedens, Verdampfens u. s. f. zeigen, daß die Bewegung expansiv, die Wärme also ein ausdehnender Bewegungsact ist; aus der Flamme will Bacon erkennen, daß diese ausdehnende Bewegung nach aufwärts strebt, aus dem Feuer und der Verbrennung, daß sie unregelmäßig, oscillirend, die kleineren Theile durchdringend, heftiger Art ist. Seine Definition heißt: Wärme ist eine ausdehnende, gehemmte, durch die kleineren Theile strebende Bewegung. Die heutige Physik erklärt: Wärme ist kein Stoff, sondern Bewegung, eine besondere Art der Bewegung, keine Bewegung größerer Massengruppen, keine fortschreitende, keine drehende, keine wellenartige, wie Schall oder Licht, sondern eine unregelmäßige Bewegung der kleinsten Theile, der Molecüle und Atome: sie ist unregelmäßige Molecularbewegung.

3. Induction und Deduction.

Jetzt lassen sich die Wege genau erkennen und unterscheiden, auf denen der menschliche Geist die Erkenntniß sucht. Es giebt überhaupt nur zwei Wege, welche versucht werden können, der eine führt in die Irre, der andere zur Wahrheit: entweder folgen wir den Irrlichtern unserer Idole oder dem wahren Licht der Natur. Jede Erkenntnißart, da sie durch Gründe stattfindet, ist eine Beweisart, die falschen Beweise sind gleichsam die Befestigungen und Schutzwehren unserer Vorurtheile, die dadurch bewaffnet und verstärkt werden. Den Trugbildern entsprechen die Trugbeweise. Der schlimmste von allen, der die natürliche Ordnung des Erkennens völlig verkehrt, ist der Schluß aus bloßen Begriffen, aus allgemeinen Vordersätzen durch erkünstelte Mittelsätze auf leere Schlußsätze; diese Beweisart geht nicht von Thatsachen zu Gesetzen, sondern von Worten zu Worten, sie verfehlt nicht bloß die Natur, sondern läuft ihr zuwider und verliert sie ganz außer Augen. Darum nennt Bacon diese Art der Wortbeweise, die bei der Schule in Ansehen stehen,

dieses leere dialektische Verfahren der gewöhnlichen Deduction „die Mutter der Irrthümer und die Calamität der Wissenschaften“.[1]

Das entgegengesetzte Verfahren beginnt nicht mit leeren Begriffen, sondern mit Thatsachen oder Wahrnehmungen. Wenn aber aus der ersten besten Wahrnehmung sogleich ein allgemeiner Satz abgeleitet und daraus die übrigen schulgerecht gefolgert werden, so sind wir um nichts gebessert, sondern fallen zurück in die schlechte für grundfalsch erkannte Beweisart. Es ist nicht genug, von Wahrnehmungen auszugehen, es muß auch am Leitfaden der Thatsachen, nach der Richtschnur der Erfahrung von Satz zu Satz fortgeschritten werden. An die Stelle der gewöhnlichen Deduction tritt der Erfahrungsbeweis.[2]

Unsere Sinneswahrnehmungen sind beschränkt und trügerisch. Wenn wir von falschen Wahrnehmungen ausgehen, so ist der ganze Erfahrungsbeweis nichtig. Um als brauchbare Prämissen zu gelten, müssen die Wahrnehmungen berichtigt, die Thatsachen festgestellt werden. Dies geschieht durch Beobachtung und Versuch. Der menschliche Verstand ist aus Vorliebe für allgemeine Sätze geneigt zu voreiligen Schlüssen. Es darf aus den gegebenen und richtigen Thatsachen nicht mehr geschlossen werden als daraus folgt: der Erfahrungsbeweis sei streng und exact, er gehe von Schritt zu Schritt, nicht sprungweise, sondern stufenweise.[3]

Aus wenig Thatsachen läßt sich mit Sicherheit nicht viel schließen. Nun ist das Ziel der Erfahrung die Entdeckung der verborgenen Naturprocesse, die Einsicht, wie die Natur handelt, die Erklärung der Naturgesetze. Eine solche Erklärung nennt Bacon „Axiom“. Um mit Sicherheit Axiome zu finden, darf der Gesichtskreis der Erfahrung, ich meine die Thatsachen, welche sie umfaßt, nicht zu beschränkt und dürftig sein.[4]

Gestützt also auf richtige, durch Beobachtung und Versuch festgestellte Thatsachen, auf ein umfassendes Material solcher Fälle, schreite diese weitblickende Erfahrung vorsichtig und behutsam vorwärts, von Schritt zu Schritt, von Stufe zu Stufe, bei jedem Schluß, den sie macht, immer spähend, ob nicht Thatsachen vorhanden sind, welche dagegen zeugen. Dieser Weg richtiger Erfahrung ist die Induction, der eigentliche Schlüssel zur Erklärung der Natur. „Zur

[1] Nov. Org. I, 69. — [2] Ebend. I, 19. 76. — [3] Ebend. I, 19. — [4] Ebend. I, 70.



Grundlegung der Sache handelt es sich zuerst um eine ausreichende und brauchbare, durch Beobachtung und Versuch festgestellte Naturbeschreibung. Denn was die Natur thut oder leidet, läßt sich nicht erdichten noch erdenken, sondern nur entdecken. Aber eine solche Naturbeschreibung ist so mannichfaltig und zerstreut, daß sie den Verstand verwirrt und diffus macht, wenn sie nicht geordnet dargestellt wird. Daher sind Tabellen und Reihen der Instanzen zu entwerfen und so einzurichten, daß der Verstand sein Verfahren darauf richten kann. Aber auch nach einer solchen Vorbereitung ist der sich selbst überlassene und willkürliche Verstand noch nicht zureichend und geschickt, die Axiome zu entdecken, wenn er nicht gelenkt und geschützt wird. Darum muß man drittens die methodische und wahre Induction anwenden, die der eigentliche Schlüssel ist zur Erklärung der Natur."[1]

Der wahren Induction entspricht die wahre Deduction. Das Ziel aller Erkenntniß sollte die Erfindung sein, nicht die zufällige, sondern die absichtliche, methodische. Die Kunst des Erfindens ruht auf der Anwendung der Naturgesetze, fordert also deren Entdeckung, die im Wege der reinen Erfahrung, der richtigen Induction geschieht. So theilt sich der neue Weg, auf den Bacon hinweist, in zwei Hauptabschnitte: von der Wahrnehmung zur Entdeckung, von der Entdeckung zur Erfindung, vom Versuch zum Axiom, vom Axiom zum Versuch; der erste Versuch geht auf Entdeckung, der letzte auf Erfindung. Den ersten Weg nennt Bacon Induction, den zweiten Deduction: jene ist die Methode der Erklärung, diese die Methode der Anwendung. Die Induction endet mit dem erkannten Gesetz, die Deduction mit der gelungenen Erfindung.[2] So schließt Bacons Philosophie, wie er sein Leben geschlossen haben wollte: mit dem Triumph des Experiments.

Was die bloße Erkenntniß der Dinge betrifft, so giebt es nur *einen* Weg, der zum Ziel führt: die Methode der Induction. Sie ist, sagt Bacon, der wahre Weg, welchen bisher noch keiner versucht hat.[3] Und was für die Bedeutung und Würdigung Bacons sehr wichtig ist: die Induction gilt ihm als der wahre Weg, in Absicht nicht bloß auf die Physik, sondern auf alle Erkenntniß ohne Ausnahme. Er erklärt ausdrücklich, daß dieselbe Methode, wonach Wärme, Licht, Vegetation u. s. f. untersucht werden, auch allein gültig sei zur Er-

[1] Nov. Org. II, 10. — [2] Ebend. II, 10. — [3] Ebend. II, 127.

forschung der Gemüthsbewegungen, der Geistesthätigkeiten, des bürgerlichen Lebens u. s. f., daß auch Logik, Moral, Politik, überhaupt alle Wissenschaften mit der Naturphilosophie unter einen und denselben Gesichtspunkt fallen.

Zwölftes Capitel.

Die Methode der Induction.

I. Die negativen Instanzen.

Wir müssen den Punkt hervorheben, auf welchen Bacon selbst in seiner Methodenlehre das größte Gewicht gelegt, den er als das eigentliche Kennzeichen ihrer Neuheit an so vielen Stellen geltend gemacht hat. Gesetzmäßige und wahre Induction nennt er die seinige, um sie von einer andern zu unterscheiden, die weder gesetzmäßig noch wahr ist, die regellos verfährt und zu falschen Ergebnissen kommt. Erfahrung und Induction als solche sind so wenig neu, daß sie vielmehr den täglichen Unterhalt unserer Erkenntniß ausmachen; jeder Tag bringt uns Erfahrungen, aus einer Reihe täglicher Erfahrungen ziehen wir zuletzt eine Summe, die uns als endgültiges Resultat oder Axiom gilt. Dieser Schluß von der Thatsache auf das vermeintliche Axiom geschieht auch im Wege der Induction, und nach einer solchen Induction bildet sich die tägliche Lebensweisheit, wie die Wetterregel im Verstande des Bauern. Aber ebenso überzeugen wir uns täglich von der Unsicherheit unserer so gemachten Erfahrung, von der Unrichtigkeit ihrer Schlüsse. Eine neue Erfahrung, worauf wir bei der Summe der früheren nicht gerechnet hatten, zeigt, daß unsere Regel falsch war, und eine einzige genügt, das vermeintliche Gesetz zu widerlegen. Wenn auch nur einmal nicht eintrifft, was unserer Regel nach eintreffen sollte, so ist bewiesen, daß diese Regel nicht gültiger war als ein Idol. Dieser Fall bildet gegen unsere Regel die negative Instanz. Und im Laufe der gewöhnlichen Erfahrung stoßen wir fortwährend auf solche negative Instanzen, die wieder zu nichte machen, was wir auf unsere bisherige Erfahrung gegründet und auf diesen Grund hin geglaubt hatten. An solchen negativen Instanzen pflegen die Wetterregeln der gewöhnlichen Art zu Schanden und lächerlich zu werden, und die gewöhn-

liche Erfahrung steht nicht sicherer als der Kalender. Sicher steht die Erfahrung erst, wenn sie die negativen Instanzen nicht mehr zu fürchten hat, wenn ihre Resultate nicht mehr der Gefahr ausgesetzt sind, daß sie der nächste Augenblick mit einer unerwarteten Erfahrung widerlegt; wenn ihr mit einem Worte keine unvorhergesehenen Fälle mehr begegnen können. Daher muß die Erfahrung, um sicher zu gehen, soviel als möglich alle Fälle vorhersehen, sie muß sich bei Zeiten gegen die Gefahr der negativen Instanzen schützen, indem sie dieselben bedenkt; sie selbst muß, bevor sie ihr Resultat abschließt, die negativen Instanzen aufsuchen und ihnen begegnen, damit nicht diese ihr begegnen und das vorzeitige Resultat umstoßen. Der einzig sichere Weg der Erfahrung führt mitten durch die negativen Instanzen hindurch. Diesen Weg nennt Bacon im Unterschiede von der gewöhnlichen Erfahrung die methodische, im Unterschiede von der gewöhnlichen Induction die wahre. Widerlegt überhaupt kann eine Erfahrung nur werden durch das Zeugniß widersprechender Thatsachen. Wenn keine Thatsache mehr gegen sie zeugt, so ist sie unwiderleglich, so steht sie fest. Und gegen dieses Zeugniß kann sich die Erfahrung nur dadurch schützen, daß sie es selbst aufsucht und abnimmt, daß sie, wie in einem Rechtsstreite, die positiven Instanzen mit den negativen gleichsam confrontirt und erst nach diesem Verhöre sich entscheidet; sie muß den ersten Grundsatz der Gerechtigkeit befolgen: audiatur et altera pars!

Die negativen Instanzen machen die Erfahrung schwierig und im wissenschaftlichen Verstande gesetzmäßig; ohne dieselben ist sie leicht und unkritisch, darum legt Bacon ein so großes und nachdrückliches Gewicht auf die negativen Instanzen: sie gelten ihm als das Kriterium der erfahrungsmäßigen Wahrheit, als deren einzige Bürgschaft. Verbürgt ist die Wahrheit, wenn sie widerspruchslos ist; verbürgt ist die erfahrungsmäßige Wahrheit, wenn sich die Erfahrung bei jedem ihrer Urtheile die möglichen Widersprüche vorhält, klar macht und löst. Dies geschieht durch die Beachtung der widerstreitenden Fälle. Diese hemmen und sichern jeden Schritt der Erfahrung und geben ihr die Richtschnur, wonach sie langsam dem sichern Ziele zustrebt, nicht vorschnell zu einem eingebildeten und nichtigen forteilt. „Ich halte dafür", sagt Bacon in seinen Gedanken und Meinungen, „daß man eine solche Form der Induction einführe, die aus einzelnen Thatsachen allgemeine Schlüsse zieht, aber so, daß

dagegen nachweislich kein widersprechendes Zeugniß, keine negative Instanz mehr aufgeführt werden kann."[1] Durch die unausgesetzte Vergleichung der positiven Instanzen mit den negativen werden die nothwendigen Bedingungen von den zufälligen gesondert. Deshalb nennt Bacon diesen vergleichenden Verstand „das göttliche Feuer", wodurch die Natur gesichtet und die Gesetze ihrer Erscheinungen erleuchtet werden: „Es muß eine Sichtung und Zersetzung der Natur stattfinden nicht durch das elementare Feuer, sondern durch den Verstand, der gleichsam das göttliche Feuer ist". „Nur durch die negativen Bedingungen können wir zu den affirmativen vordringen nach allseitiger Ausschließung."[2] Anspielend auf die Alchymisten, jene philosophi per ignem, welche im wirklichen Feuer die Körper auflösen und scheiden, sagt Bacon, er brauche zu seiner Scheidung nicht den Vulcan, sondern die Minerva, freilich eine andere Minerva als die der bisherigen Wissenschaften, die zur Einsicht in die verborgene Processe der Natur viel zu plump und unbeholfen war.[3]

Wir sahen früher, wie die baconische Wissenschaft aus dem Zweifel hervorging, der ihr nichts übrig ließ als die reine Erfahrung; sie will den Zweifel nicht gleich den Skeptikern festhalten, sondern strebt nach sichern Erkenntnissen, aber auf diesem Wege nimmt sie den Zweifel mit sich als fortwährenden Begleiter aller ihrer Untersuchungen und schließt keine ab, ohne diesen Begleiter gehört und beruhigt zu haben. Jener erste Zweifel, der aller Wissenschaft vorausgeht, macht diese rein empirisch; dieser zweite, der die Wissenschaft auf jedem ihrer Schritte begleitet, macht die Erfahrung kritisch. Ohne den ersten würde die Erfahrung schon in ihrem Ursprunge mit Idolen behaftet sein und deshalb stets im Trüben bleiben; ohne den andern würde sie auf ihrem Wege Idole statt der Wahrheit ergreifen und deshalb leichtgläubig und abergläubisch werden. Davor schützt sie der fortgesetzte Zweifel, der kritische Verstand, der gegen jede positive Instanz die negative aufruft. Woher anders kommt die Leichtgläubigkeit und der Aberglaube der Leute, als aus diesem Mangel an kritischem Verstande, aus dieser Nichtbeachtung der negativen Instanzen, aus dieser leichten und faulen Befriedigung mit ein paar positiven beliebigen Fällen? Hätte man die negativen ebenso gut gehört, so würden so viele Wunderdinge, die

[1] Cogitata et visa. Op. p. 597. — [2] Nov. Org. II, 15 u. 16. — [3] Ebend. II, 6 u. 7.



man unerklärlichen und dämonischen Kräften zuschreibt, nie geglaubt worden sein. Da fabelt man von hellsehenden Schlafwandlern, welche die Zukunft weissagen und treffen, von prophetischen Träumen, die erfüllt worden u. s. f. Der leichtgläubige Verstand, schon durch die ungewöhnliche und außerordentliche Begebenheit gefesselt, begnügt sich mit dem einen, nicht weiter untersuchten Falle, erzählt die Sache weiter, wird abergläubisch und macht Abergläubische. Der kritische Verstand fragt: wo sind die Schlafwandler, die nicht weissagen, deren Weissagungen nicht eintreffen? Ohne Zweifel würde man sie finden, wenn man sie suchte, und eine einzige solche negative Instanz würde hinreichen, aller Welt den Glauben an die Unfehlbarkeit solcher Weissagungen zu nehmen, alle Welt zu überzeugen, daß hier andere Kräfte im Spiele sind als dämonische oder gar göttliche. Wenn jeder Glaube der Art, der sich auf gewisse Fälle, auf gewisse Erfahrungen beruft, die Feuerprobe der negativen Instanzen bestehen sollte, die er erfahrungsmäßig bestehen müßte, wie wenige würden diese Probe aushalten! „Als man jemand", sagt Bacon, „in einem Tempel die Votivtafeln der Geretteten zeigte und dann mit der Frage zur Last fiel, ob er jetzt die gnädige Gottheit anerkenne, antwortete er sehr richtig mit der Gegenfrage: aber wo stehen die verzeichnet, welche trotz ihrer Gelübde im Schiffbruch umgekommen sind? Und dieselbe Bewandtniß hat es (fährt Bacon fort) mit jeglichem Aberglauben, den Sterndeutereien, Träumen, bedeutungsvollen Wahrzeichen, Verhängnissen, und was dergleichen mehr ist. Die Menschen, die sich an solchen leeren Dingen ergötzen, bemerken immer nur die Fälle, wo die Sache zufällig eintrifft, die erfolglosen dagegen, obwohl sie bei weitem die Mehrzahl sind, lassen sie außer Acht. Am tiefsten aber hat sich dieses Uebel in die Wissenschaften und die Philosophie eingeschlichen. Der menschliche Verstand hat einmal diesen eigenthümlichen und festgewurzelten Irrthum: daß er sich (den Hang zum Wunderbaren ganz bei Seite gesetzt) überhaupt mehr durch positive Instanzen als durch negative bestimmen läßt, während er sich doch beiden mit gleicher Unparteilichkeit hingeben sollte. Ja für die Aufstellung eines wahren Axioms ist die Bedeutung der negativen Instanz allemal größer als die der positiven."[1] Denn offenbar können hundert Fälle nicht beweisen, was ein einziger widerlegt.

---

[1] Nov. Org. I, 46. Vgl. De augm. scient. V, cp. 4. Op. p. 140.

Die negativen Instanzen, welche Bacon methodisch geltend macht, bilden in seiner Philosophie den kritischen Widerspruchsgeist, die Bürgschaft gegen alle leichtgläubige Empirie, gegen alles leichtfertige Annehmen, mit einem Worte gegen alle Idole, vor denen die bloße Erfahrung nicht schützt, noch weniger der sich selbst überlassene Verstand. Denn die bloße Erfahrung beachtet die negativen Instanzen nicht, sie sammelt Fälle und macht daraus leichtfertige Axiome; noch weniger beachtet sie der sich selbst überlassene Verstand, der die Erkenntniß nur aus sich schöpft ohne Rücksicht auf alle äußern Instanzen: so verfehlen beide die wirklichen Abbilder der Dinge. Dagegen die kritische Erfahrung vereinigt den Reichthum der Erfahrung mit der Kraft des Verstandes, indem sie die Einseitigkeiten beider und darum deren Irrthümer vermeidet. Sie sammelt, indem sie sichtet, und handelt auf diese Weise ebenso erfahrungsmäßig als verständig: sie ist rationelle, denkende, vernunftgemäße Erfahrung. In dieser allein findet Bacon das Heil der Wissenschaft, in der Vereinigung von Vernunft und Erfahrung, wie er das Elend der Wissenschaft in der Trennung beider erblickt. „Wir wollen“, sagt er in der Vorrede zu seinem Gesammtwerk, „zwischen Erfahrung und Vernunft jene unselige Scheidung aufheben, die alle menschlichen Angelegenheiten verwirrt hat, und für ewige Zeiten eine wahrhafte und gesetzmäßige Verbindung stiften.“[1]

So begreift Bacon seinen Standpunkt der Vergangenheit gegenüber als einen neuen und höhern, der die bisherigen starren Gegensätze auflöst und vereinigt. Jene Gegensätze waren unfruchtbar und mußten es sein. Mit ihrer Vereinigung erst beginnt die fruchtbare und erfinderische Wissenschaft. In der bildlich treffenden Ausdrucksweise, die ihm stets zu Gebot steht und seine Schreibart auszeichnet, vergleicht Bacon die bloße Erfahrung mit den Ameisen, die nichts können als sammeln, den sich selbst überlassenen Verstand mit den Spinnen, welche aus sich ihr Gewebe hervorbringen, die denkende Erfahrung, welche die seinige ist, mit den Bienen, die zugleich sammeln und sichten. „Alle, die bis jetzt die Wissenschaften betrieben haben, waren entweder Empiriker oder Dogmatiker. Die Empiriker sind wie die Ameisen, die viel brauchbares Material zusammentragen, die Vernünftler wie die Spinnen, die aus sich heraus ein Gewebe zusammenfügen, aber die Vernunft in der Mitte von beiden gleicht

[1] Inst. Magna. Praef. Op. p. 275.

der Biene, die ihr Material aus den Blumen der Gärten und Wiesen zieht und dieses Material dann mit eigener Kraft sichtet und ordnet. Nicht unähnlich ist die wahre Arbeit der Philosophie, denn sie stützt sich nicht ausschließlich oder hauptsächlich auf die Mittel des bloßen Verstandes, sie legt das durch Erfahrung gesammelte Material nicht im bloßen Gedächtniß nieder, sondern im Verstande, nachdem sie den Stoff geformt und in ihre Herrschaft gebracht hat. Darum müssen, was bisher nicht geschehen, Erfahrung und Vernunft ein festes und unverletzliches Bündniß eingehen, um dem trostlosen Zustande der Wissenschaft ein Ende zu machen."[1] Der angesammelte Erfahrungsstoff wird zur Wissenschaft durch methodische Bearbeitung; diese Bearbeitung besteht in der wahren Induction, für welche der Erfahrungsstoff gleichsam das Hausgeräth ist, welches sie ordnet und braucht, gleichsam der Wald, den sie sichtet. Daher bezeichnet Bacon die historia naturalis als «verae inductionis supellex sive silva».[2]

II. Das Experiment.

Die Erfahrung auf ihrem Wege von der Wahrnehmung zum Axiom ist von zwei Gefahren bedroht: in der Auffassung der Thatsachen wird sie beirrt durch die Sinnestäuschung; indem sie die Thatsachen auf Gesetze zurückführt, droht ihr der Trugschluß. Sie bedarf daher, wie Bacon so oft sagt, der Leitung. Das Weltgebäude ist ein Labyrinth[3]; um es zu erforschen und sich im Dunkel desselben nicht zu verirren und zu verlieren, bedürfen wir den Faden der Ariadne, jenes «filum labyrinthi», wie Bacon die Wegweisung aus dem Felde der Thatsachen in das der Ursachen zu nennen liebt.[4] Gegen die Blendung der Sinneswahrnehmung schützt die Berichtigung durch Beobachtung und Versuch, gegen die voreiligen falschen Schlüsse die Beachtung der negativen Instanzen, die kritische Vergleichung der Thatsachen. In beiden Fällen werden die Bedingungen, unter denen die Thatsache wahrgenommen wird, verändert, sowohl auf Seiten unserer Wahrnehmung als auf Seiten der Erscheinung, und zwar werden sie nicht zufällig, sondern absichtlich verändert, um aus dem Gebiete der Wahrnehmung den bloß sub-

[1] Nov. Org. I, 95. Vgl. als Parallelstelle Cog. et visa. Op. p. 596. — [2] Parascene ad hist. nat. Nr. II. Op. p. 421. — [3] Inst. Magna. Praef. Op. p. 274. — [4] Imp. phil. Op. p. 709 (scala intellectus sive filum labyrinthi).



jectiven Eindruck, aus dem der Thatsache die bloß zufälligen Umstände zu entfernen. Auf diese Weise wird die Erfahrung auf ein bestimmtes Ziel gerichtet, sie kommt nicht, sondern wird gesucht: wenn sie von ungefähr kommt, ist sie Zufall; wenn wir sie suchen, beabsichtigen, anstellen, ist sie Versuch oder Experiment (experientia quaesita = experimentum). „Es bleibt nichts übrig", sagt Bacon, „als die reine Erfahrung. Wenn sie uns kommt, heißt sie Zufall, wenn wir sie suchen, Experiment. Doch hat diese Art der Erfahrung keine festen Ziele, sie tappt umher, wie die Menschen bei der Nacht zu thun pflegen, ob sie nicht zufällig den rechten Weg treffen. Sie würden klüger und besser handeln, wenn sie den Tag erwarten oder Licht anzünden und sich dann auf den Weg machen wollten. Die wahre Erfahrung dagegen zündet zuerst Licht an, dann zeigt sie mit dem Lichte den Weg, sie hebt an mit geordneten, gesichteten, wohlbedachten Wahrnehmungen, zieht daraus ihre Axiome und aus den festgestellten Axiomen neue Experimente." „Darum mögen sich die Leute nicht länger über die Oede in den Wissenschaften wundern. Sie haben sich nach allen Richtungen vom Wege verirrt, entweder haben sie die Erfahrung gänzlich verlassen oder sich in der Erfahrung wie in einem Labyrinthe verirrt, indem sie blind umhertappten. Die wahre Methode leitet auf sicherem Wege mitten durch die Wälder der Erfahrung in das offene Feld der Gesetze."[1]

Also nicht die bloße Erfahrung gilt, sondern die experimentelle, nicht der Versuch auf gutes Glück, in der Hoffnung auf diesen oder jenen Gewinn, sondern in Absicht auf wahre Erkenntniß: das entdeckende Experiment, die «lucifera experimenta»[2], nicht das blinde Experiment, sondern das von der Methode erleuchtete und sicher geführte.

Dieser Begriff der experimentellen Erfahrung entscheidet den Charakter der baconischen Methode, wie diese den Charakter der baconischen Philosophie überhaupt. Man hat neuerdings in Frage, ja in Abrede gestellt, daß Bacon den Begriff des Experiments gehabt habe, eine Frage, welche natürlich ganz unabhängig ist von der anderen, ob er die Kunst des Experiments besessen, ob er selbst gute und wohlinstruirte Experimente gemacht hat? Da er sich in dieser Kunst versucht hat, so ist die Frage aufzuwerfen; sie ist in der Haupt-

[1] Nov. Org. I, 82. — [2] Ebend. I, 99.

sache zu verneinen, aber damit ist nichts über die Frage entschieden, bei der wir stehen. Winckelmann würde dieselbe Bedeutung für die Erkenntniß der griechischen Kunst haben, wenn er selbst ein schlechter Bildhauer gewesen wäre, er war gar keiner; es thut dem Verdienste Bacons um die Erneuerung der Philosophie, um die Erkenntniß neuer Ziele und Bahnen nicht den mindesten Eintrag, daß er in der Ausübung seiner Methode wenig vermocht und nichts Erhebliches geleistet. Sein Werk war die Aufstellung, die Wegweisung, und wo er im Gefühl seiner Mission redet, hat er selbst nie etwas anderes beansprucht. „Ich übernehme bloß die Rolle des Zeigers", sagt er in dem Vorwort zu seinem Hauptwerk.[1]

J. E. Erdmann verneint, daß Bacon in seiner Methode die Aufgabe und Bedeutung des Experiments richtig erkannt habe, er habe sie nur geahndet; dieser Mangel gilt ihm als Hauptgrund, weshalb Bacon nicht an die Spitze der neuern Philosophie zu stellen, sondern noch zu den Männern der Uebergangszeit zu rechnen sei. Das Experiment, sagt Erdmann, sei nicht bloße Erfahrung, sondern gehe aus auf Erfahrung. Genau dasselbe sagt Bacon in der oben angeführten Stelle, nur daß er mit dem bloßen Suchen sich nicht begnügt, sondern geordnetes und methodisches Suchen fordert. Das Experiment hat nach Erdmann die Bedingungen zu entfernen, die zur Erscheinung nicht nothwendig gehören, es läßt nur die wesentlichen übrig. Genau dasselbe fordert Bacon, und es ist, wie wir ausführlich gezeigt haben, der Grundgedanke seiner ganzen Methode. Daher sind ihm die negativen Instanzen so wichtig. Aber, so wendet Erdmann ein, er verhält sich dazu bloß wahrnehmend, und die Abwesenheit gewisser Bedingungen wahrnehmen, heißt nicht sie veranlassen.[2] Er sucht andere Bedingungen auf, aber er selbst thut von sich aus nichts, die gegebenen Bedingungen zu verändern durch einen kunstgerechten Eingriff in die Natur, durch eine naturkundige Operation, welche letztere erst das Wesen des Experiments ausmache. Wer eine Erscheinung unter andern Bedingungen sucht, um zu erproben, ob die von ihm gefundenen auch die wesentlichen sind, um diese Frage an die Natur zu richten, um von der Natur selbst und von ihr allein sich die Antwort zu holen, der ist schon im Wege des Experiments, und es

[1] Nov. Org. Praef. Op. p. 278: «Nos indicis tantummodo personam sustinemus». Vgl. Nov. Org. I, 32. — [2] J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie (2. Aufl.) I, 569.



müßte sonderbar zugehen, wenn er die Hände nur im Schoß behalten und nicht selbst ans Werk legen wollte, um die Natur zur Antwort zu bewegen. Es müßte ein Gelübde sein, das ihn verhindert. Ein solches Gelübde hatte Bacon nicht abgelegt, und es war keineswegs seine Meinung, sich der Natur gegenüber nur contemplativ zu verhalten. So oft sagt er, daß zur Einsicht in die Natur die bloße Wahrnehmung, auch wenn sie mit den besten Werkzeugen ausgerüstet sei, nicht ausreiche, daß auch die feinste Beobachtung, die nur zusieht, sich nur wahrnehmend verhält, nicht fein genug sei, um die verborgenen Processe der Natur zu durchschauen, daß zu dieser Einsicht der kundige Eingriff in die Natur selbst gehöre. Ich gebe eine Stelle aus der Uebersicht des Gesammtwerks: „Zeugniß und Unterweisung der Sinne sind stets nach menschlicher Analogie, nicht nach der des Universums, und es ist grundfalsch zu behaupten, daß der Sinn das Maß der Dinge sei. Um diesem Uebelstande zu begegnen, haben wir zur Berichtigung der Sinneswahrnehmung allerhand Hülfsmittel zu vereinigen gesucht. Und zwar suchen wir diesen Schutz gegen die Täuschungen und die Wandelbarkeit der Sinne nicht sowohl in Werkzeugen, als in Versuchen. Denn die Feinheit der Experimente ist weit größer als die der bloßen Sinne, auch wenn sie ausgerüstet sind mit den besten Instrumenten. Ich spreche von solchen Experimenten, die unter dem Gesichtspunkte einer bestimmten Frage kundig und kunstgerecht ausgedacht und angewendet werden. Daher lege ich auf unsere eigene unmittelbare Sinneswahrnehmung kein großes Gewicht, sondern will die Untersuchung so geführt sehen, daß die Wahrnehmung über das Experiment, das Experiment über die Sache entscheidet."[1] Zwischen die sinnliche Wahrnehmung, ausgerüstet mit allen Werkzeugen, die sie berichtigen und verfeinern, und die fragliche Naturerscheinung, um deren Erforschung es sich handelt, stellt Bacon das Experiment, nicht beiläufig, sondern grundsätzlich. Das Experiment findet sich bei Bacon als ein wesentlicher Bestandtheil seiner Methode genau an der Stelle, wo es Erdmann vermißt, und genau in der Bedeutung, welche Erdmann ihm zuschreibt. Bacon fordert grundsätzlich (d. h. bei ihm immer wegweisend) die Erfahrung durch Experimente und verwirft die Erfahrung ohne dieselben, er fordert die experimentelle Erfahrung,

[1] Distributio Operis. (Die zweite nicht numerirte Seite der von mir citirten Gesammtausgabe.) Vgl. Nov. Org. I, 50.

Er hätte auch sonst nicht so häufig und nachdrücklich gesagt, das Ziel seiner Methode sei der Sieg der Kunst über die Natur[1]; die bisherige Philosophie kenne nichts Höheres als den Sieg über Gegner durch Worte, die seinige wolle den Sieg über die Natur durch Werke[2], dort wird gesiegt im Disputiren, hier durch Experimentiren. Man kann ein Object nicht besiegen wollen, wenn man ruhig vor ihm stehen bleibt und es betrachtet, man muß sich mit ihm einlassen und es zwingen. Dieser experimentelle Charakter seiner Methode läßt sich nicht kürzer und treffender ausdrücken als mit Bacons eigenen Worten: „Ich halte die Induction für diejenige Beweisart, welche den Sinn schützt und die Natur bedrängt.“[3] An einer andern Stelle, nachdem er weitläufig über die Kunst des Experimentirens gehandelt hat, charakterisirt er dieses Bedrängen der Natur in einem schönen und sprechenden Bilde: „Wie man die natürliche Gemüthsart eines Menschen nur erkennt und auf die Probe stellt, wenn man sie erregt und herausfordert, wie Proteus einst seine Gestalten nur wechselte, wenn man ihn fesselte und gebunden festhielt, so offenbart sich auch die Natur weit deutlicher, wenn man ihr kunstgerecht Zwang anthut, als wenn man sie frei sich selbst überläßt.“[4] Die Natur gleicht diesem Proteus; die Gewalt, die ihr kunstgerecht angethan wird, ist das Experiment.

Daß also Bacon das Experiment in seiner ganzen Bedeutung erkannt, gewürdigt und die Erkenntniß darauf hingewiesen habe, nicht bloß als einen Weg unter anderen, sondern als den alleinigen Weg, der zum Ziel führt, steht außer Zweifel. Auch darf man nicht schlechtweg behaupten, daß er in der eigenen Ausübung seiner Methode, wie wir sie oben kennen gelernt, das experimentelle Verfahren nicht selbst angewendet, sondern zu den gegebenen Thatsachen positiver und negativer Art sich nur wahrnehmend verhalten habe. Ob z. B. die Strahlen des Mondlichtes auch wärmen, ist eine Frage, die unsere unmittelbare Wahrnehmung verneint, aber diese Antwort genügt ihm nicht, es soll versucht werden, ob durch eine Concentration der Mondstrahlen vermöge des stärksten Brennspiegels nicht Wärme erscheine, wenn nicht fühlbar, doch thermoskopisch. Er fordert einen

[1] Nov. Org. I, 117. — [2] Distr. Operis (erste Seite). — [3] Ebend. «Inductionem enim censemus eam esse demonstrandi formam, quae sensum tuetur et naturam premit.» — [4] De augm. scient. II, cp. 2. Op. p. 47. Vgl. de sap. vet. Nr. XIII. Proteus sive materia. Op. p. 1266 flg.



Versuch, der die gewöhnlichen Bedingungen, unter denen wir das Mondlicht wahrnehmen, verändert und geflissentlich so verändert, daß die Wirkung verstärkt, die zu geringe Intensität entfernt werde.[1] Wenn Bacon in der Sammlung seiner Experimente, die so reich ist an falschen, rohen, mißlungenen, schlecht instruirten Versuchen, unter anderem die Frage aufwirft, ob die Luft sich zu einem festen Körper verdichten und denselben ernähren könne, und einen Versuch darüber anordnet, der mit Pflanzen gemacht wird, die frei aufgehangen wachsen, der alle Bedingungen anderweitiger Ernährung, jede Berührung mit einer andern ernährenden Substanz ausschließt und dann die Gewichtszunahmen jener Pflanzen prüft, um daraus zu schließen, daß aus der Luft Nahrungsstoffe in den Pflanzenkörper aufgenommen sind, so wird man einem solchen Verfahren bei allen Mängeln, die es hat, doch nicht die Anlage und Bedeutung eines Experiments absprechen wollen und in dem gegebenen Fall sogar einräumen müssen, daß dieser Versuch auf eine sehr wichtige Entdeckung ausgeht. Daß die Pflanzen wirklich von der Luft leben und deren Stoffe zu ihrer Ernährung brauchen, ist eine Entdeckung, welche Bacon gespürt, und nach den Einsichten der neueren Chemie erst Liebig in dem Streit über die Humustheorie zu Ende geführt hat.[2]

Indessen handelt es sich gar nicht um den Werth oder Unwerth der von Bacon selbst gemachten Versuche, sondern nur um den methodologischen Werth des Experiments in seiner Lehre. Und hier, in dem Bilde zu reden, welches Bacon selbst so gern braucht, wollen wir gezeigt haben, daß die Hinweisung auf das Experiment sich zu seiner Lehre verhält, wie der ausgestreckte Arm zum Wegweiser. Die Experimente selbst lassen sich nach den beiden Hauptzielen des baconischen Weges in zwei Arten unterscheiden: die einen führen von der Wahrnehmung zum Axiom, die anderen vom Axiom zur Erfindung, jene heißen „lichtbringende", diese „fruchtbringende", welche letzteren Bacon geringer schätzt, wenn sie bloß auf Gewinn ausgehen, ohne von der Einsicht in die Natur erleuchtet zu sein.[3]

Schon die Beobachtung der Thatsache, die berichtigte und verfeinerte Sinneswahrnehmung ist nicht möglich ohne Werkzeuge, deren

[1] Nov. Org. II, 12. Nr. V. — [2] Silv. silv. Cent. I, 29. Op. p. 760. Zu vgl. Bacon von Verulam besonders vom medicinischen Standpunkte von Dr. H. v. Bamberger (Würzburg 1865), S. 15. — [3] Nov. Org. I, 99.



Erfindung und Anfertigung nur zu Stande kommt durch Versuche und Experimente. Es giebt daher neben den entdeckenden Experimenten zwei Arten erfinderischer: das Ziel der einen sind Werkzeuge zur Erkenntniß, das der andern Werke zur Vermehrung der menschlichen Herrschaft. Zwischen beiden steht das lichtbringende Experiment, die Entdeckung des Gesetzes. Um an das baconische Beispiel von der Wärme anzuknüpfen: es wird wahrgenommen, daß Wärme die Körper ausdehnt, daß bei ihrer Zunahme das Wasser zuletzt verdampft, bei ihrer Abnahme zuletzt gefriert, daß also die verschiedenen Wärmegrade des Wassers von diesen beiden Grenzpunkten näher oder weiter entfernt sind; zur Unterscheidung und Bestimmung dieser Grade reicht unsere Wärmeempfindung nicht hin, es muß ein Werkzeug erfunden werden zur Messung der Temperatur: die Aufgabe wurde gelöst durch die Erfindung des Thermometers. Die Anfertigung, Herstellung, Vervielfältigung, Vervollkommnung dieses Instruments giebt eine Geschichte von Experimenten. Es wird wahrgenommen, daß der Druck der Luft die Entwicklung der Dampfblasen hindert, daß also zum Sieden des Wassers bei größerem Druck mehr Wärme erforderlich ist als bei geringerem, daß daher auf hohen Bergen der Siedepunkt niedriger stehen müsse als in der Ebene. Wie es sich damit wirklich und genau verhält, kann nur ausgemacht werden durch Versuche, angestellt auf verschiedenen Höhen, durch eine Reihe vergleichender Versuche, deren Resultat eine physikalische Einsicht ist. Hier ist das Thermometer nicht Ziel der Erfindung, sondern Werkzeug zur Erkenntniß und als solches vorausgesetzt. So ist die experimentelle Erfindung eines Instruments selbst wieder die Bedingung zur experimentellen Erforschung eines Gesetzes. Gilt der Satz: je höher der Ort, um so geringer der Luftdruck, um so niedriger der Siedepunkt, so darf man ihn umkehren: je niedriger der Siedepunkt, um so geringer der Luftdruck, um so höher der Ort, und nichts hindert, das zur Wärmemessung erfundene Instrument anzuwenden zur Höhenmessung.[1] Sollen Versuche angestellt werden unter gänzlicher Ausschließung des Luftdrucks, so muß ein Instrument erfunden sein zur Herstellung eines luftleeren Raums, wie die Luftpumpe. Setzen wir die Wahrnehmung voraus, daß der aufsteigende Dampf die Luft aus einem Gefäße vertreibt, daß dann in dem luftdicht verschlossenen Gefäß durch

[1] Vgl. dieses Werk, Bd. I (Descartes), 4. Aufl., Cap. VIII, S. 359 flgd.

Abkühlung oder Verdichtung des Dampfes (Verminderung seines Volumens) ein luftleerer Raum hergestellt wird unter dem Kolben, der das Gefäß nach oben luftdicht verschließt, so wird der atmosphärische Luftdruck den Kolben abwärts treiben, und es ist die Einsicht gegeben zur Erfindung der atmosphärischen Dampfmaschine. Werden in der Fortbildung dieser Erfindung die Vorkehrungen so getroffen, daß nicht mehr eine andere Maschine, sondern der Dampf selbst den Kolben aufwärts treibt und nicht mehr der atmosphärische Luftdruck ihn abwärts bewegt, sondern der Dampf selbst, so ist dieser als die bewegende Kraft in die Maschine eingeführt und die Grundform der eigentlichen Dampfmaschine erfunden, die sich zu unserem Zeitalter verhält, wie die Anwendung jener drei großen Erfindungen, die Bacon so häufig anführt, zu seinem Zeitalter: der Dampf und die Elektricität haben die Physiognomie unserer Welt umgestaltet und liefern die größten Beispiele solcher fruchtbringenden Experimente, welche gemacht sind in Absicht auf den menschlichen Nutzen und zur Vermehrung der menschlichen Herrschaft.

Ich habe Beispiele gewählt, die sich bei Bacon nicht finden können, die aber sämmtlich in der Richtung auf seine Ziele liegen und keines außerhalb seines Weges; sie sollen hier dazu dienen, um seine Unterscheidung der Experimente deutlich zu machen und den Satz, der die Summe seiner Lehre enthält: daß richtige Beobachtungen, wahre Entdeckungen, nützliche Erfindungen nur gemacht werden können durch reine, völlig vorurtheilsfreie, durchgängig experimentelle Erfahrung.

Dreizehntes Capitel.

Die prärogativen Instanzen als Hülfsmittel der Erkenntniß.

I. Neue Hülfsmittel.

1. Bacons Mängel.

Es ist immer wieder hervorzuheben, daß man in der Lehre Bacons ein System weder suchen, noch vermissen darf. Den Vorwurf dieses Mangels würde sich Bacon gern gefallen lassen, er würde ihn umkehren und in seine Vertheidigung verwandeln. „Vielmehr", so könnte er sagen, „gehört es nothwendig zu meiner Denkweise, daß sie den Abschluß nicht sucht und nicht will; genug, daß ich die noth-

wendigen Ziele bezeichne, den richtigen Weg angebe, selbst ein Stück dieses Weges versuche, Schwierigkeiten forträume, Hülfsmittel ersinne und das Uebrige den Geschlechtern und Jahrhunderten überlasse; sie werden weiter kommen, hoffentlich nie zu einem letzten Ziele. Es ist genug, die Menschheit in die Bahn fortschreitender Bildung zu lenken, sie mit den Hülfsmitteln auszurüsten, um ihr Wissen und damit ihre Herrschaft zu erweitern; auf dieser Bahn gewährt jeder Punkt einen Triumph, bildet jeder Punkt ein Ziel, und nach dem letzten Ziele als dem Abschluß aller Arbeit können nur solche suchen und fragen, die in dem großen Wettlauf menschlicher Kräfte nicht mitstreben!"

Nicht ein System war seine Aufgabe, sondern das Setzen der Ziele, die Richtung, die Wegweisung. Und so wie Bacon diese seine Sache erfaßt und empfunden hat, mit dieser feurigen Gewißheit, daß sie die unwiderstehlich gewaltige, die siegreiche und siegversprechende sei, so hat er, wie kein zweiter neben ihm, es vermocht, sie in das Bewußtsein der Welt zu erheben und hier zu erleuchten, nicht als eine Bestrebung neben anderen, sondern als Ziel und Aufgabe der Menschheit. Dies allein macht ihn zum Philosophen, so wenig es ihn zum Naturforscher gemacht hat. Nimmt man ihn als Naturforscher, der er nicht war, so ist er mit keinem der großen Naturforscher seines Zeitalters zu vergleichen; nimmt man ihn als Philosophen, der die Geistesrichtung, in welche die Naturwissenschaft fällt, allgemein gemacht, dem Zeitalter vorgehalten und eingeprägt hat, beides in unauslöschlichen Zügen, so vergleicht sich keiner mit ihm. Uebersieht man diesen Unterschied, so ist es leicht, den Berg, welcher Bacon heißt, in einen Maulwurfshügel zu verwandeln, aber es ist darum nicht ebenso leicht, uns zu erklären, warum die Welt Jahrhunderte lang an dieser Stelle einen Gipfel sah.

In einer Zeit, wo die Weltrichtungen sich ändern und eine neue Richtung durch die Arbeit vorgerückter Geister schon ihren Aufschwung genommen hat, während sie noch mit vielen Hemmungen kämpft, ist die philosophische Erleuchtung dieser Richtung als der allein mächtigen, der allein siegreichen, eine gewaltige und entscheidende That. Sie war Bacon zugefallen. Die Ueberzeugung von ihrer Nothwendigkeit durchdrang ihn völlig und ist vielleicht die einzige, die unter allen Wandlungen seines Lebens, bei aller Schwäche und Nachgiebigkeit seines Charakters fest hielt und nie erschüttert wurde. Hier

liegt seine Stärke, die Macht, die er über seine Zeit ausgeübt hat und über die Geschlechter, welche ihm gefolgt sind. Und wo die Stärke ist, da suche man, wie immer bei bedeutenden Menschen, auch die wirklichen Mängel; der Mangel seines Systems hat mit Bacons Stärke nichts zu thun und ist keine wirkliche Schwäche.

Ich spreche von den Mängeln seiner Methode, die zum Theil in deren nothwendiger Einseitigkeit, zum Theil in ihm selbst liegen. Wir haben solche persönliche, durch die Methode nicht verschuldete Mängel schon bei der ersten Einrichtung seines Weges erkannt, in der Art der Bestimmung und Entgegensetzung der Instanzen. Ein zweiter unleugbarer Mangel, der ihm, nicht seiner Methode zur Last fällt, ist sein Verhalten zu den hervorragenden Naturforschern seiner Zeit. Keplers Entdeckungen kennt er nicht, Harvey, wie es scheint, ebenso wenig, Galilei und Gilbert kennt und erwähnt er öfters, namentlich den letzteren, aber fast nur, um sie zu bekämpfen. Er nimmt Gilbert gern als Beispiel jener „empirischen Philosophie", die er verwirft, weil sie aus zu wenig Versuchen zu viel herleiten wolle, und stellt ihn mit den Alchymisten zusammen; er ist dem copernikanischen System abgeneigt und nimmt den ersten Beweggrund desselben, daß die Natur einfacher und regelmäßiger verfahre als bei der geocentrischen Weltansicht und der Lehre von den Epicykeln der Planeten der Fall ist, diesen ersten Stützpunkt der copernikanischen Hypothese von der Bewegung der Erde und den kreisförmigen Bahnen der Planeten, für eine jener täuschenden Liebhabereien des menschlichen Verstandes, die er zu den «idola tribus» rechnet.[1] Es scheint, daß ihm dieses größte aller Beispiele gegen die Wahrheit unserer Sinneswahrnehmungen eine zu vernichtende Instanz gegen die Erkenntniß war, welche nach ihm den Ausgangspunkt und die Grundlage aller Erkenntniß bilden sollte. Er weiß, daß unsere Sinne täuschen, daß ihre Vorstellungen unserer Natur, nicht der Natur der Dinge entsprechen, er fordert stets, daß sie durch Instrumente berichtigt werden, aber dabei setzt er doch immer voraus, daß diese Berichtigung unsere Sinnesvorstellungen nur genauer bestimmt, nur mehr verfeinert, aber nicht völlig über den Haufen wirft. Wenn wir mit optischen Mitteln die Bewegung der Erde sehen könnten, so würde Bacon ein Copernikaner geworden sein. Um einzusehen, daß sich mit der Wahrheit des copernikanischen Systems unsere entgegengesetzte Sinneswahr-

[1] Nov. Org. I, 64. 45. II, 36.

nehmung vollkommen verträgt, hätte er untersuchen müssen, was er voraussetzt: das Erkenntnißvermögen der Sinne. Wie kritisch und vorsichtig er auch verfährt, die Quellen der Sinneserkenntniß selbst untersucht er nie; er stellt zwischen unsere Wahrnehmung und die Objecte das künstliche Beobachtungswerkzeug und den Versuch: das Experiment soll über die Sache, der Sinn über das Experiment entscheiden, so erscheint die Sinneswahrnehmung doch als die letzte, zwar zu läuternde, aber unerforschte und ungeprüfte Quelle aller wirklichen Erkenntniß. Um Galileis und Keplers Untersuchungen würdigen zu können, hätte Bacon eine tiefere Kenntniß der Mechanik und dazu eine mathematische Bildung nöthig gehabt, die ihm fehlte; sogar die Einsicht in den Werth der Mathematik ging ihm ab, und wenn er auch gelegentlich einmal sagt, daß durch Mathematik die Physik am meisten gefördert werde[1], so steht dieses Wort vereinzelt da und trägt keine Früchte. Er hat bei aller Skepsis den Standpunkt der natürlichen Sinneswahrnehmung so naiv gelten lassen und festgehalten, daß ihm die mathematischen Objecte als künstliche Abstractionen erschienen und die copernikanische Astronomie als eine verdächtige Hypothese.

2. Die letzte Aufgabe des Organons.

Von der Sinneswahrnehmung beginnt der Weg der Induction, der durch Beobachtungen und Versuche zur Erkenntniß der Gesetze und durch deren Anwendung zu den Erfindungen führen soll, welche das Reich und die Herrschaft des Menschen erweitern. Die Richtung ist gegeben, die Hauptstationen sind bezeichnet, alles übrige ist noch unbestimmt. Jeder Schritt kann in die Irre führen, daher ist eine durchgängige Leitung, ein Gängeln von Schritt zu Schritt, eine Reihe besonderer methodischer Maßregeln nothwendig, welche Bacon als die Hülfsmittel des Verstandes «auxilia intellectus» bezeichnet, und deren Nachweisung die letzte Aufgabe des Organons ausmacht. Hier soll gezeigt werden, welche Fälle vor allem zu beachten, wie die Induction zu unterstützen und zu berichtigen, wie die Untersuchung vorzubereiten, zu ordnen, zu verändern, zu begrenzen, wie die Anwendung der Gesetze zu machen und von der theoretischen Physik zur praktischen fortzuschreiten sei. Da nun bei jeder neuen Entdeckung und Erfindung eine Reihe physikalischer Sätze vorhergeht, so

[1] Nov. Org. II, 8. Vgl. unten Cap. X, 4.

muß das letzte und wichtigste Hülfsmittel die stufenmäßige Ordnung der Axiome selbst sein, gleichsam eine Stufenleiter derselben nach aufwärts und abwärts.[1] Es sind neun Arten der Hülfsmittel, die Bacon aufführt, er hat nur eines davon, das erste, näher behandelt; so ist das Organon unvollendet geblieben, nicht aus Zufall, auch nicht weil andere Arbeiten ihn gehindert hätten, er hatte Muße und keine Arbeit konnte ihm wichtiger sein als die Vollendung dieses Hauptwerks. Er ließ es liegen und ging in den „Wald der Wälder". Daß dieser Abschluß dem Werke fehlt, ist kaum zu beklagen, es würde in der Sache wenig gewonnen haben und innerlich nicht mehr vollendet sein, als es ist. Der Weg der Induction läßt sich nicht von Anfang bis zu Ende mit guten Rathschlägen pflastern und zu einer Wunderstraße machen, auf der nie ein Fuß strauchelt. Die leitenden Grundgedanken hatte Bacon ausgesprochen, sie kehren in seinen verschiedenen Schriften immer wieder, häufig in derselben Form, und wenn er das obige Register ausgeführt hätte, so würde er sie wiederholt haben, ohne etwas wesentlich Neues zu geben. Darum nehmen wir auch das Organon, mit der Gestalt verglichen, welche Bacon ihm geben konnte, keineswegs für so unvollendet als es äußerlich scheint. Das richtige Gefühl, die Sache im Speziellen nicht weiter führen zu können, mag Bacon gehindert haben, an die letzten Ausführungen zu gehen, und am Ende mochte es ihm gerathener scheinen, die Erwartungen zu spannen, als zu täuschen. Auch das ist unter seinen persönlichen Mängeln einer, den wir nicht unbemerkt lassen. Jedem Neuerer, je umfassender seine Aufgaben sind, liegt die Gefahr um so näher, mehr zu versprechen, als er leistet, und den Schein einer peinlichen und pedantischen Gründlichkeit mit großsprechenden Verheißungen auf seltsame Weise zu mischen. Es ist schwer zu sagen, wo hier die Selbsttäuschung aufhört. Der Speisezettel wird größer als die Küchenvorräthe, das Schaufenster glänzender als das Warenlager, und es soll nicht zur Entschuldigung, sondern nur zur Beurtheilung dienen, wenn wir hinzufügen, daß es mehr Beispiele als Bacon giebt, in denen die Kraft der Neuerung durch ein zu reges und ehrgeiziges Selbstgefühl verführt wurde, auf solche Weise ihr Maß zu überschreiten. Das Schlimmste ist, daß dadurch die Sache verunstaltet wird und an ihrer Einfachheit Schaden leidet.

[1] Nov. Org. II, 21.

II. Die prärogativen Instanzen.

1. Mangel der Methode.

Unter den Hülfsmitteln, welche Bacon nennt, ist das erste und allein ausgeführte auch das hauptsächlichste. Hier gilt es Abhülfe zu finden gegen einen wirklichen und augenfälligen Mangel der Methode, die auf rein inductivem Wege, wie wir ihn kennen gelernt, die Vorgänge der Natur erkennen, die Gesetze entdecken, die Axiome feststellen soll. Der vorgeschriebene Weg geht durch die unausgesetzte Beachtung der negativen Instanzen. Hier erheben sich gegen die Möglichkeit, das Ziel zu erreichen, zwei Schwierigkeiten.

Die negativen Instanzen beachten, heißt noch lange nicht sie erschöpfen, und erschöpft müssen sie sein, wenn das Axiom feststehen soll. Es darf dagegen keine negative Instanz mehr zeugen, sie darf, wie Bacon ausdrücklich sagt, „nachweislich nicht mehr vorhanden sein".[1] Nicht genug also, daß man keine widersprechenden Thatsachen mehr findet, man muß auch beweisen können, daß es keine mehr giebt. Diesen Beweis kann die Erfahrung nie führen, sie kann nicht einmal behaupten, geschweige denn beweisen, daß in irgend einem Fall die contradictorische Instanz unmöglich sei. Denn die Natur ist reicher als die Erfahrung. Mit Recht verlangt Bacon, daß die Wissenschaft nach Axiomen trachten, und daß diese gelten müssen im Sinne der strengen Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die jede Ausnahme verbietet. Aber eben diese strenge Allgemeinheit läßt sich auf dem Wege der bloßen Erfahrung nie vollständig, sondern nur annäherungsweise erreichen. Durch die Methode der Induction sind die negativen Instanzen niemals bis auf die Nagelprobe zu erschöpfen.

Aber auch die Beachtung derselben hat ihre Schwierigkeit. Sie besteht in der sorgfältigen Vergleichung der positiven und contradictorischen Fälle. Solange nun diese Fälle gleichberechtigt sind, müssen sehr viele gesammelt sein, muß sich die genaue Vergleichung durch eine lange Reihe derselben fortgesetzt und wiederholt haben, bevor man zu einem Schluß von den Thatsachen auf das Axiom auch nur den ersten Versuch wagen darf. Hier kommt alles an auf die Ausscheidung der zufälligen Bedingungen. Und eben dazu ist die Vergleichung sehr vieler Fälle, also viele Zeit und viele Mühe nöthig.

[1] Cog. et visa. Op. p. 597.

Ein Schluß aus wenigen Fällen hat offenbar die negativen Instanzen mehr zu fürchten als ein Schluß aus vielen. In der Zahl der verglichenen Fälle liegt hier die einzig mögliche Bürgschaft gegen das Vorhandensein widersprechender Thatsachen. Hier liegt die Schwierigkeit in der Breite des erforderlichen Materials, in der langen, umständlichen, zuletzt unsichern Vergleichung. Die Sichtung erleichtern heißt sie verkürzen, die zufälligen Bedingungen schneller kenntlich, die wesentlichen leichter übersichtlich machen oder, wie sich Bacon ausdrückt, in die Enge treiben. Dies kann nur geschehen, wenn sich die vielen Fälle auf wenige zurückführen lassen, wenn ich statt vieler nur wenige zu beobachten brauche. Aber mit welchem Rechte ist dies möglich? So lange ein Fall so beachtenswerth ist als der andere, so lange in dieser Rücksicht die Fälle gleichberechtigt sind, leuchtet ein, daß deren immer viele sein müssen, um mit einigem Erfolge verglichen zu werden. Wenn sich aber Fälle finden, deren einer so viel gilt als eine Reihe anderer, so werden wir statt dieser vielen mit Recht jenen einen betrachten und unser Resultat so viel schneller erreichen. Solche Fälle sind unserer Betrachtung würdiger, sie sind in dieser Rücksicht mehr berechtigt als andere und haben durch ihre Beschaffenheit gleichsam ein natürliches Prärogativum. Deshalb nennt sie Bacon prärogative Instanzen. Ohne Zweifel giebt es Fälle, in denen sich ein gegebenes Naturphänomen reiner und ungemischter darstellt als in andern, offenbar lassen sich hier die zufälligen Bedingungen schneller aussondern, weil weniger da sind, und darum die wesentlichen leichter und deutlicher erkennen. Die prärogative Instanz erleichtert meine Sichtung, denn sie zeigt mir wie auf einen Blick die wahre Differenz, die wirkende Natur, das Gesetz der Erscheinung. Was ich sonst aus einer Menge von Fällen durch eine lange Vergleichung mühsam zusammensuchen muß, finde ich hier in einer einzigen Erscheinung beisammen.

2. Die baconische Anordnung.

Das ist der wahre, auch von Bacon bestimmte Begriff der prärogativen Instanz, und wenn er ihn festgehalten hätte, so würde seine Lehre einfacher und besser ausgefallen sein als jetzt, wo er eine seiner beliebten Tabellen daraus gemacht hat, die siebenundzwanzig Arten prärogativer Instanzen aufführt[1], darunter solche, die nicht Erkennt-

[1] Nov. Org. II, 22—52.

nißobjecte, sondern Erkenntnißwerkzeuge sind, und wieder andere, die nichts mit der Erkenntniß zu thun haben, sondern technischen Zwecken dienen. Unter seinen Händen ist die Theorie der prärogativen Instanzen von ihrem Wege abgekommen und zu einem Spielraum geworden, auf dem Bacon eine Menge Bemerkungen und Einfälle, darunter bedeutsame und werthvolle, ausgestreut hat. Er versucht zuletzt alle diese Fälle unter allgemeine Gesichtspunkte zu ordnen, die theils auf Erkenntniß, theils auf praktische Ziele gerichtet sind. In Rücksicht auf die Erkenntniß werden solche Fälle hervorgehoben, die vorzüglich geeignet sind, die sinnliche Wahrnehmung zu berichtigen, die Verstandeseinsicht zu erleichtern, den Standpunkt zu erhöhen, die Weltansicht zu erweitern, von der herkömmlichen und gewohnten Vorstellungsweise abzulenken, gegen falsche Annahmen zu schützen.[1] Die ersten fünf Fälle erscheinen jeder für sich, die folgenden fünf gruppirt, die nächsten fünf wieder vereinzelt, die folgenden fünf wieder gruppirt, ebenso die letzten sieben. Dabei spielt er mit den Namen seiner Instanzen, als ob diese magische Schlüssel wären, welche die Geheimnisse der Natur öffnen: „die Instanzen der Macht, des Bundes, des Kreuzes, der Pforte, der Fackel, die magischen Instanzen u. s. w." Indessen geht alles natürlich zu, und Bacon weiß wohl, daß Geschwindigkeit keine Hexerei, aber eine Hauptbedingung der sogenannten magischen Experimente ist.[2] Unter den Instanzen der Fackel[3], welche mit denen der Pforte beginnen, finden wir statt Thatsachen Instrumente, die zwar zur instructiven Beobachtung sehr wichtig sind, aber doch nicht unter den Begriff der Fälle gehören, wie Mikroskop, Teleskop, Astrolabium, Thermoskop, daneben die telegraphischen Zeichen, die keine naturwissenschaftlichen Instrumente sind, daneben Symptome, die nichts mit Instrumenten gemein haben.

Bacon hat wiederholt eine Geschichte der Erfindungen gewünscht als eines der unstreitig lehrreichsten Mittel zur Einsicht in den Erfindungsproceß. Auch hier kehrt diese Forderung wieder unter dem Namen „Instanzen der Macht". Aber da es sich hier um natürliche Thatsachen von hervorragender Bedeutung handelt, so sind diese Instanzen nicht am Ort, und Bacon selbst weiß nicht recht, welche Stelle sie haben, ob sie zur Belehrung oder zur Erfindung dienen sollen. Aufgeführt sind sie in der Gruppe solcher Fälle, die vorzüglich geeignet sein sollen, den Verstand zu orientiren, dagegen im

[1] Ebend. II, 52. — [2] Ebend. II, 38 flg. — [3] Ebend. II, 46.

Rückblick nimmt sie Bacon aus dieser Gruppe heraus und stellt sie unter den technischen Gesichtspunkt.[1]

Da Bacon die inductive Methode auf alle Objecte ausdehnt, so ist ihm kein Vorwurf daraus zu machen, daß er unter den natürlichen Thatsachen auch psychische Vorgänge erwähnt und z. B. das Gedächtniß besonders aus den Mitteln erkennen will, die es vorzugsweise unterstützen, weshalb er diese Gedächtnißmittel als Beispiel einer prärogativen Instanz anführt.[2]

Die natürlichen Thatsachen im engeren Sinn sind die Eigenschaften, Veränderungen, Bildungen der Körper. Die Veränderungen sind Bewegungen, Kraftäußerungen, welche Bacon unter dem Namen der „Instanzen des Streites" zu unterscheiden sucht; diese Tafel der Bewegungsarten giebt er als eine „Skizze der Naturwissenschaft".[3] Die Bewegung wird bestimmt durch Messung ihrer Raum- und Zeittheile: dies fordern „die mathematischen Instanzen".[4] Es kann die Frage entstehen, ob Körper und Kraft trennbar seien, ob die Kraftäußerung unabhängig vom Körper stattfinden könne? Fälle, die zur Beantwortung dieser Frage prärogative Bedeutung haben, nennt Bacon „Instanzen der Scheidung". Er giebt als bedeutsames Beispiel die Wirksamkeit in die Ferne, die Anziehung der Körper. Ist diese Wirksamkeit thatsächlich, so findet sie in Orten statt, wo der Körper nicht ist, also unabhängig vom Körper, so giebt es Wirksamkeit ohne Körper, also unkörperliche Substanzen, da doch keine Wirksamkeit ohne Träger gedacht werden kann.[5]

Es sei eine Veränderung, welche zunächst verschiedene Erklärungsarten erlaubt, von denen nur eine die richtige sein kann. Die Frage der Untersuchung steht hier an einem Punkt, wo sich verschiedene Wege kreuzen: Bacon nennt hervorragende Fälle dieser Art „Instanzen des Kreuzes". Ein solcher Fall z. B. ist die Erklärung der Ebbe und Fluth. Entweder erkläre sich dieser Wechsel aus periodischem Zufluß und Abfluß, oder aus periodischer Hebung und Senkung des Meeres; im ersten Fall geschehe die Bewegung entweder wie in einem schwankenden Becken, so daß auf der einen Seite der Zufluß und gleichzeitig auf der entgegengesetzten der Abfluß stattfinde, oder der Zufluß sei gleichzeitig auf beiden Seiten und erfolge dann durch Ein-

---

[1] Nov. Org. II, 31. Vgl. 52. — [2] Ebend. II, 25. — [3] Ebend. II, 48. — [4] Ebend. II, 44—48. — [5] Ebend. II, 37.

strömungen von außen. Gegen die gleichzeitige Ebbe und Fluth auf den entgegengesetzten Ufern desselben Meeres sprechen Thatsachen, gegen die Möglichkeit der Einströmung von außen ebenfalls. Also bleibe die Hebung und Senkung, die nicht durch Vermehrung und Verminderung der Masse, auch nicht durch Ausdehnung und Zusammenziehung erklärt werden könne, also keinen anderen Erklärungsgrund übrig lasse als die magnetische Anziehung.[1] Den wahren Erklärungsgrund fand Bacon nicht und konnte ihn bei seiner Befangenheit gegenüber den astronomischen Thatsachen nicht finden. Ein zweites Beispiel ist der Fall der Körper. Ob die Anziehung der Erde die Ursache des Falles sei? Ist sie die Ursache, so müßte der Körper, je näher der Erde, um so schwerer sein, je ferner, um so weniger schwer, so müßte dieser Unterschied an der Pendelbewegung, also an der Uhr wahrgenommen werden, deren Gang auf der Höhe eines Thurmes langsamer sein werde als in der Tiefe der Erde. Hätte Bacon die Achsendrehung der Erde eingeräumt, so hätte er schließen dürfen, daß die Schwere der Körper abnimmt, je größer die Breitenkreise werden, und er hätte hier das Mittel gefunden, wie man diese Abnahme mißt: durch die Modification der Pendelbewegung, worin später erst Newton eine Folge der mit den Breiten wachsenden Centrifugalkraft, einen Beweisgrund für die Achsendrehung der Erde erkannte.[2]

Daß die Natur ihre Arten nicht trennt, sondern durch Mittelbildungen von einer zur andern continuirlich fortgeht, dafür zeugen in prärogativer Weise die sogenannten „Grenzinstanzen“[3] oder Uebergangsformen, unter deren Beispielen der anthropomorphe Affe nicht unerwähnt bleibt. Daß manche Thiere intelligent handeln, ist ein Beispiel für die „Instanzen der Vereinigung“, die gewisse Eigenschaften, die man zu trennen pflegt, wie menschliche Intelligenz und thierische Geschicklichkeiten, in augenscheinlicher Verbindung darthun.[4]

2. Die beschleunigte Induction.

Als Bacon an dem Beispiel der Wärme die Anwendung seiner Methode zeigen wollte, hatte er zwar eine Menge einschlagender Thatsachen in drei verschiedenen Tabellen aufgeführt, zuletzt aber aus wenigen Fällen, die er selbst „hervorleuchtende“ nannte, die wesent-

[1] Nov. Org. II, 36. Vgl. De fluxu et refluxu maris. Op. p. 639—50. — [2] Nov. Org. II, 36. — [3] Ebend. II, 30. — [4] Ebend. II, 38.

lichen Bedingungen gesammelt.[1] Diese Fälle sind schon prärogative Instanzen im eigentlichen und richtigen Verstande. Auch geht Bacon unmittelbar von hier zu seiner Lehre von den prärogativen Instanzen über, die er dann ungebührlich erweitert. In der einfachen und ursprünglichen Bedeutung solcher Fälle, daß sie nämlich hervorleuchtende und darum besonders beachtenswerthe Thatsachen sind, liegt der Werth ihrer Leistung. Sie besteht darin, daß die richtige Beachtung derselben den Gang der Induction abkürzt und dadurch beschleunigt, daß hier auf einen Blick eine Menge unwesentlicher Bedingungen, wenn nicht alle, ausgeschlossen sind; Thatsachen, welche diesem Zweck entsprechen, diesem Bedürfniß der inductiven Untersuchung entgegenkommen, sind in Wahrheit prärogativ.

Es sei z. B. die Erscheinung der Farben, die wir an sehr verschiedenartigen Körpern wahrnehmen, Steinen, Metallen, Blumen, Hölzern u. s. w. Giebt es nun Erscheinungen, die mit den angeführten nichts gemein haben als Farben, so erkennen wir hier das Phänomen der letzteren am reinsten, am wenigsten mit anderen Zuthaten vermischt. Solche Erscheinungen sind Thautropfen, Krystalle, vor allem das Prisma oder Farbenspectrum. In dieser vor allen übrigen hervorstechenden Erscheinung, in dieser Thatsache einzig in ihrer Art, welche Bacon deshalb unter die Fälle rechnet, die er «instantiae solitariae» nennt (es sind die ersten, die er anführt), entdeckt sich leicht, daß die Farbe nichts anderes ist als „eine Modification des Lichts durch die verschiedenen Grade des Einfalls".[2]

Am Prisma sehen wir, wie die Farben entstehen, und erkennen daher weit offener und leichter ihre Bedingungen, als da, wo sie wie inhärente Eigenschaften erscheinen. Deshalb läßt Bacon gleich an der zweiten Stelle als prärogative Instanzen solche Thatsachen überhaupt gelten, an denen wir eine Eigenschaft in ihrem Entstehen oder Vergehen beobachten können, und nennt sie «instantiae migrantes», nur daß seine Beispiele weniger glücklich gewählt sind.[3] Goethe hat in seinen Materialien zur Geschichte der Farbenlehre auch Bacons gedacht, aber die obige merkwürdige Stelle nicht gekannt, sonst würde er sie angeführt haben. Ueberhaupt muß ihm die baconische Theorie der prärogativen Instanzen entgangen sein, sonst hätte er von Bacon nicht sagen können, „daß ihm in der Breite

[1] Nov. Org. II, 20. Bacon selbst bezieht sich auf diese Stelle zurück II, 24. — [2] Nov. Org. II, 22. — [3] Ebend. II, 23.

der Erscheinung alles gleich war". Er verkennt und unterschätzt die baconische Methode, die er mit der gemeinen Erfahrung auf gleichem Fuße behandelt, und ihr schuld giebt, daß sie die Menschen auf eine grenzenlose Empirie hingewiesen habe, „wobei sie eine solche Methodenscheu empfanden, daß sie Unordnung und Wust als das wahre Element ansahen, in welchem das Wissen allein gedeihen könne. Bacons Erklärung der Farben, die er beispielsweise und beiläufig giebt, enthält einen Gedanken, mit dem sich Goethe hätte befreunden können. „Newton", sagt Goethe, „scheint vom Einfachen auszugehen, indem er sich bloß ans Licht halten will, allein er setzt ihm Bedingungen entgegen so gut wie wir, nur daß er denselben ihren integrirenden Antheil an dem Hervorgebrachten ableugnet." Diesen integrirenden Antheil des sprechenden Mediums läßt Bacon gelten, indem er das Prisma von den farbigen Körpern absondert und von der Farbe sagt, sie sei «modificatio imaginis lucis immissae et receptae, in priore genere per gradus diversos incidentiae, in posteriore per texturam et schematismos varios corporis».[1]

In den prismatischen Erscheinungen liegen die wesentlichen Bedingungen der Farbe am Tage. Andere Fälle sind dadurch prärogativ, daß sie die unwesentlichen Bedingungen sofort erkennbar machen und also deren Ausschließung beschleunigen. Bacon nennt sie «instantiae ostensivae». Es handle sich z. B. um die Bedingung, von der die specifischen Gewichte der Körper abhängen, ob etwa Eigenschaften, wie Festigkeit oder Härte, dabei maßgebend sein können, so genügt eine flüssige Substanz, welche so viele harte und feste Körper an specifischem Gewicht weit übertrifft, um auf das deutlichste zu zeigen, daß jene Eigenschaften nicht in Betracht kommen, vielmehr die wesentliche Bedingung der specifischen Schwere in der Dichtigkeit (Menge der Theile bei gleichem Volumen) zu suchen sei. Das Quecksilber, so viel schwerer als Diamant und Eisen, als sämmtliche Metalle, ausgenommen Gold (und Platina, wie Bacon nicht hinzugefügt hat), ist ein vortreffliches Beispiel einer solchen ostensiven Instanz.[2]

Das Ziel der methodischen Erfahrung ist die Erkenntniß im größten Umfange, die Einsicht in den Zusammenhang, die Verwandtschaft und Einheit der Dinge. Diesem echt wissenschaftlichen Triebe war Bacon keineswegs fremd, er hatte ihn so gut wie jeder große

[1] Nov. Org. II, 22. Vgl. Goethes sämmtliche Werke. XXIX, S. 89, 93. XXVIII, S. 293 fg. — [2] Nov. Org. II, 24.

Denker, er behielt die Erkenntniß des Ganzen als letztes Ziel der Naturwissenschaft stets vor Augen, nur sollte sie nach seiner Meinung durch Bienenarbeit, nicht als Spinnengewebe erreicht werden. Die Induction geht von der Wahrnehmung zum Axiom, von der Thatsache zum Gesetz, sie hat den natürlichen Trieb, nachdem sie einige Thatsachen erklärt hat, deren mehr zu erklären, den Umfang ihrer Gesetze zu erweitern und ihre Axiome im stetigen Fortschritte zu verallgemeinern. Das allgemeinste Axiom ist das der ganzen Natur, das größte Gesetz ist die Erklärung aller Erscheinungen. Wie jedes Gesetz die Einheit gewisser Erscheinungen ausdrückt, so begreift dieses größte Gesetz die Einheit der gesammten Natur oder das All-Eine, die «unitas naturae». Dieses Ziel hält Bacon der Wissenschaft vor, darauf richtet er ausdrücklich seine Methode. Er setzt die Einheit der Natur nicht in einem Principe voraus, sondern will dieselbe aus der Natur selbst erkennen, aus ihren Erscheinungen erschließen. Gleich Spinoza sieht er in den Dingen die natura naturata, welcher als wirkende Kraft die natura naturans zu Grunde liegt; diese gilt auch ihm als die Quelle aller Dinge, als unitas naturae. Während aber Spinoza aus der natura naturans die naturata deducirt, will Bacon umgekehrt aus der naturata die naturans induciren. Er sucht deshalb nach Erscheinungen in der Natur, welche auf die Einheit des Ganzen hinweisen, Gesichtspunkte in die Einheit der All-Natur eröffnen und so den Schluß der Induction unterstützen. Giebt es solche Erscheinungen, welche mehr als andere die Einheit des Ganzen ahnden lassen, so fesseln sie als prärogative Instanzen unsere auf das Ganze gerichtete Aufmerksamkeit. Es leuchtet ein, welcher Art diese wichtigen Fälle sein müssen: es sind die hervorstechenden Aehnlichkeiten in den verschiedenen Bildungen der Natur, die **bedeutsamen Analogien**, die uns die einmüthig wirkende Naturkraft vor Augen rücken. **Hier stellt Bacon die Induction unter den Gesichtspunkt der Analogie**, d. h. er macht die naturwissenschaftliche Untersuchung aufmerksam auf die Verwandtschaft der Dinge, indem er sie auf die Einheit des Ganzen wendet.[1] Er zeigt gleichsam die Familienähnlichkeiten in der Natur, um den Stammbaum der Dinge auszuspähen bis in seine Wurzeln.

[1] Inter praerogativas instantias ponemus sexto loco instantias conformes sive proportionales, quas etiam parallelas sive *similitudines physicas* appellare consuevimus. Nov. Org. II, 27.



In dem Aufsuchen der Analogien offenbart sich ein charakteristischer Zug des baconischen Geistes. Um die Induction unter den Gesichtspunkt der Analogie zu stellen, müssen die Aehnlichkeiten entdeckt und richtig wahrgenommen sein; diese Entdeckung macht nicht die Methode, sondern das Auge des Forschers, die Methode folgt der Entdeckung, nachdem sie gemacht ist. Auch ist es nicht die bloße Wahrnehmung mit ihren sinnlichen oder künstlichen Werkzeugen, wodurch die Analogien entdeckt werden, sondern der weiterdringende Geist. Die bedeutsamen Analogien sind die innern, geheimen Aehnlichkeiten, die nicht auf der Oberfläche der Dinge liegen, welche den bloßen Sinn streift; der speculative Sinn, das Talent des Forschers muß sie suchen, der Tact, der das Talent begleitet, muß sie treffen. Beides läßt sich methodisch bilden, aber nicht geben. Jede treffende Analogie ist eine richtige Combination, die allein durch den sinnigen Verstand gemacht wird. So geschickt Bacon ist, mit solchen eindringenden und überraschenden Combinationen seine Methode zu unterstützen, so behutsam möchte er den combinationslustigen Verstand mit Hülfe des methodischen Geistes zügeln. Ich will nicht behaupten, daß Bacon selbst diese Grenze eingehalten habe, daß alle seine Analogien auch immer so treffend waren als kühn und sinnig, aber er war sich klar über die Tragweite und den wissenschaftlichen Werth der Analogie. Er suchte das Gleichgewicht zwischen seinem Genius und seiner Methode, sein Geist lebte in einer beständigen Wechselwirkung beider. Noch bevor er selbst seine Analogien vorbringt, als Beispiele, die er im Vorübergehen hinwirft, mäßigt er durch richtige Grenzen die Bedeutung und den Gebrauch derselben. Man soll sie nicht als Axiome zur Erfindung, sondern als Wegweiser nehmen, welche auf die Einheit des Ganzen hindeuten. Sie haben in Bacons eigenem Verstande weniger eine exacte als eine anregende Bedeutung; sie dienen ihm selbst mehr dazu, den anschauenden Verstand auf das Ganze zu richten, als im Einzelnen zu belehren. Von der Harmonie des Universums sind die Analogien gleichsam die ersten Accorde, die wir vernehmen. „Sie sind", sagt Bacon, „gleichsam die ersten und untersten Stufen zur Einheit der Natur. Sie befestigen nicht sogleich ein Axiom, sondern bezeichnen und beobachten nur eine gewisse Uebereinstimmung der Körper; sie befördern nicht gerade die Auffindung exacter Gesetze, aber sie enthüllen uns die Werkstätte der Welt in ihren einzelnen Theilen,

und so leiten sie uns bisweilen wie unter der Hand zu erhabenen und trefflichen Erkenntnissen, namentlich solchen, welche mehr die Bildung der Körper als die einfachen Naturgesetze betreffen."[1] Und mitten im Vortrage seiner Analogien begriffen, die mit kühnen Combinationen das Weltgebäude durcheilen, unterbricht sich Bacon, bemerkt von neuem den wissenschaftlichen Nutzen der Analogie und zugleich die Gefahren und Bedenklichkeiten, die gerade diese Art der Combination bedrohen. Es ist richtig, nur mit Hülfe der Analogie kann die Induction wirkliche Einheit in die Naturwissenschaft bringen und das geistige Band der Dinge entdecken, das sie in der bloßen Beschreibung der Theile niemals findet und zuletzt ganz aus den Augen verliert. „Man muß", sagt Bacon im Rückblick auf die angeführten Analogien, „solche Gesichtspunkte vorzeichnen und öfters daran erinnern, daß die eifrige Forschung beim Untersuchen und Zusammenhäufen des naturgeschichtlichen Materials die entgegengesetzte Richtung ergreife, als welche bisher im Gange war. Denn bisher erging sich der menschliche Fleiß mit Vorliebe in den Varietäten der Dinge und suchte gern die Verschiedenheiten im Reiche der Thiere, Pflanzen und Minerale, aber diese Varietäten sind dem größten Theile nach mehr Spiele der Natur als von ernstlichem Nutzen für die Wissenschaft. Dergleichen Dinge sind ergötzlich und haben bisweilen auch praktischen Nutzen, aber sie tragen wenig oder nichts bei zur wirklichen Einsicht in die Natur. Deshalb müssen wir unsere Mühe darauf verwenden, die Aehnlichkeiten und Analogien der Dinge sowohl im Ganzen als im Einzelnen zu untersuchen und zu bemerken. Denn es sind die Analogien, welche die Natur vereinigen und den Anfang zur wirklichen Wissenschaft machen."[2] Indessen wollen sie behutsam und mit kritischem Verstande gesucht werden. Sind nämlich die unendlichen Varietäten

[1] Itaque sunt tanquam primi et infimi gradus ad unionem naturae etc. Nov. Org. II, 27. — [2] Ebendas. II, 27. Op. p. 360. — „Das ist wahrlich von geringer Bedeutung, daß man alle Species von Blumen im Gedächtniß haben und benennen könne, alle die Iris- und Tulpenarten oder alle Conchylien, oder die endlosen Varietäten von Hunden und Falken; dieses sind vielmehr Naturspielereien und zufällige Eigenthümlichkeiten. Auf solche Weise kann man sich eine Masse von Kenntnissen erwerben, ohne eine Ahnung von Wissenschaft zu haben, und doch brüstet sich gerade damit die gewöhnliche Naturgeschichte, die mit allem Distinguiren und Sammeln nimmermehr zu dem Ziele gelangen kann, welches ich meine." Descr. globi intell. III. Op. p. 607.

der Dinge sehr oft ein bloßes Spiel der Natur, so können die Analogien, welche unsere Combination auffindet, sehr leicht ein bloßes Spiel des Verstandes oder der Einbildungskraft werden. Wir machen Analogien, die in der Natur nicht sind, finden Aehnlichkeiten, wo sie in Wahrheit fehlen, heften uns an zufällige, wesenlose Uebereinstimmungen und machen so etwas Vielsagendes aus einem Nichtssagenden. Solche Spielereien, denen sich eine speculirende und wenig behutsame Phantasie oder ein schwärmender Verstand gern überläßt, haben die Naturwissenschaft mit einer Menge von Idolen bevölkert. Wenn die Analogien fruchtbar sein sollen, müssen sie die Aehnlichkeiten der Dinge in wesenhaften Punkten ergreifen und gleichsam der geheimen Werkstätte der Natur abgelauscht sein. Darum fährt Bacon so fort: „Aber in allen solchen Analogien ist eine gewichtige und strenge Vorsicht anzuwenden. Denn nur solche sind gültig, die natürliche Aehnlichkeiten bezeichnen, d. h. wirkliche und substantielle, die im Wesen der Natur liegen, nicht zufällige, die sich auf eine Specialität beziehen, noch weniger eingebildete, wie sie die Leute der natürlichen Magie (ganz oberflächliche und untergeordnete Menschen, die man bei ernsten Dingen, wie die unsrigen sind, kaum nennen sollte) überall zur Schau tragen, die mit der größten Eitelkeit und Unbesonnenheit leere Aehnlichkeiten und Sympathien in der Natur beschreiben und oft sogar den Dingen andichten."[1]

Die Analogien selbst, welche Bacon als Beispiele anführt, sind weitaussehend und vorgreifend, anziehende und reiche Gesichtspunkte, welche fruchtbare Perspectiven eröffnen. Er entwirft in flüchtigen Zügen den großen Stammbaum der Dinge, er zeigt in umfassenden Combinationen, wie alles in der Welt zu einer Familie gehöre. Vielleicht ist nie in der gedrängten Form eines kurzen Aphorismus und in flüchtig ausgestreuten Beispielen eine so vielverheißende Aussicht in den Weltzusammenhang dargelegt worden. Er beginnt mit einer Vergleichung zwischen Spiegel und Auge, Ohr und Echo; Spiegel und Auge reflectiren die Lichtstrahlen, Ohr und Echo die Schallwellen. Es besteht, so schließt Bacon, überhaupt eine Analogie zwischen den Sinnesorganen und den reflectirenden Körpern, zwischen Wahrnehmungsarten und Bewegungsarten, zwischen der organischen und unorganischen Natur. Die Idee einer durchgängigen Analogie aller natürlichen Erscheinungen steht deutlich vor seiner

[1] Nov. Org. II, 27. Op. p. 360.

Seele. Alle Verhältnisse und Stimmungen der leblosen Natur sind wahrnehmbar; daß sie von uns nicht wahrgenommen werden, liegt nur in der Beschaffenheit unseres Körpers, dem so viele Sinne fehlen; darum sind mehr Bewegungen in den leblosen Körpern als Sinne in den lebendigen, aber gewiß ist: so viele Sinne in diesen, so viele Bewegungen in jenen. In dieser Rücksicht entsprechen sich beide. So viele Arten z. B. schmerzlicher Empfindung im menschlichen Organismus möglich sind, so vielerlei Bewegungen, wie Druck, Stoß, Zusammenziehung, Ausdehnung u. s. f. giebt es in den leblosen Körpern, nur daß diese die Bewegung nicht empfinden, weil ihnen die Lebensgeister fehlen.[1] Die Vergleichung der organischen und unorganischen Natur im Ganzen führt Bacon auf Analogien im Einzelnen: er bemerkt die ähnlichen Bildungen zwischen Pflanzen und Steinen und vergleicht hier beispielsweise den Gummi mit gewissen Edelsteinen. Innerhalb des Pflanzenbaus bemerkt Bacon die ähnliche Structur der Theile und weist schon mit dem Verstande der so viel spätern Pflanzenmorphologie darauf hin, wie sich im vegetabilischen Wachsthum die Elementarformen vervielfältigen und peripherisch entwickeln. In ihrer entgegengesetzten Richtung findet Bacon den einzigen Unterschied zwischen Wurzeln und Zweigen, jene sind die abwärts der Erde zustrebenden Zweige, diese die aufwärts der Luft und Sonne zustrebenden Wurzeln. Den Bau der Pflanze vergleicht er mit dem des Menschen und bestimmt den letztern als umgekehrte Pflanze (planta inversa). Was bei der Pflanze die Wurzel, soll beim Menschen das Gehirn sein; hier entspringen die Nerven, um sich im Organismus allseitig zu verzweigen und auszubreiten; so ist die Wurzel des menschlichen Baues nach oben gerichtet, die Geschlechtstheile nach unten, umgekehrt bei der Pflanze. In der Thierwelt vergleicht er die Bildung der Bewegungsorgane bei den Vierfüßern, Vögeln, Fischen. Von den individuellen Bildungen lenkt er zuletzt den Blick auf die großen Weltverhältnisse und bemerkt, schon der philosophischen Geographie unserer Tage vorgreifend, die Analogien in der Formation der Erdtheile; so springt ihm die Aehnlichkeit zwischen Afrika und Südamerika in die Augen, die sich beide über die südliche Hemisphäre erstrecken und analoge isthmische und promontorische Bildungen haben. „Das ist nicht zufällig", setzt Bacon bedeutsam hinzu. Er faßt die alte und die neue Welt in einen

[1] Nov. Org. II, 27. Op. p. 358 flg.

vergleichenden Blick und bemerkt hier, wie sich die beiden großen Ländermassen gegen Norden breit ausstrecken, gegen Süden verengern und zuspitzen. Das Große und Ueberraschende in diesen Bemerkungen ist, daß sie überhaupt gemacht werden, daß Bacon die Analogie auch in diesen Verhältnissen entdeckt. Es wird nicht schwer sein, den einmal hervorgehobenen Gesichtspunkt zu detailliren und ins Einzelne zu verfolgen. Denn anerkannt ist in diesen flüchtigen und kurzen Andeutungen ein höchst wichtiger Gesichtspunkt der geographischen Wissenschaft, nämlich die Bedeutsamkeit der Arealbildung. Zum Schluß versucht Bacon seinen vergleichenden Blick noch an den Künsten und Wissenschaften und späht nach den hier befindlichen Analogien. Er nimmt als Beispiel Rhetorik und Musik, Mathematik und Logik. Dort findet er ähnliche Tropen oder Figuren, hier ähnliche Denkweisen. Der rhetorischen Figur, die man «praeter expectationem» nennt, entspreche vollkommen die musikalische «declinatio cadentiae». Die Mathematik hat den Grundsatz: wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie auch unter einander gleich; dem entspreche ganz die logische Schlußform des Syllogismus, der zwei Begriffe durch einen dritten verbindet.

Wir urtheilen nicht über den wissenschaftlichen Werth und die Tragweite aller dieser beispielsweise gemachten Analogien, sie sind uns wichtig zur Kenntniß Bacons, nicht weniger durch ihren Inhalt, als die Art, wie sie auftreten. Sie zeigen einen Geist von großer Gesichtsweite, von leichtem combinatorischen Scharfsinn. Er braucht die Analogien nicht als Gegenstand, sondern als Instrument, als Hülfsmittel seiner Methode; er braucht dieses Mittel verschwenderisch, wie es seine Neigung und seine reiche Kraft mit sich bringt; er greift damit über die Methode hinaus, und die Gefahr liegt nahe, so sehr sie Bacon zu vermeiden strebt, daß er die Methode nicht bloß verläßt, sondern ihr zuwiderhandelt. Denn im Grunde ist jede Analogie eine anticipatio mentis. Aber die Absicht der baconischen Analogien zeigt, daß er mehr suchte, als die Erfahrung einträgt, er suchte auf diesem Wege, was er auf dem der Induction allein nicht entdecken konnte: die Einheit der Natur in der Verwandtschaft aller Dinge oder die Harmonie des Universums. Hier finden wir Bacon im Bunde mit Leibniz und dessen Nachfolgern, wie früher mit Spinoza und Descartes. Er muß sich gefallen lassen, daß wir auf ihn selbst jenen vergleichenden Blick anwenden, den er für die

ganze Natur hatte, daß wir ihm seine geistigen Verwandtschaften, seine eigenen Analoga vorhalten: es sind seine „parallelen Instanzen", angewendet auf unsere Betrachtung. Sie schmälern nicht seine Originalität, sondern erleuchten seinen umfassenden Geist. Was in Leibniz grundsätzliche Richtung, war in Bacon ergänzende; was dort als Axiom, galt hier als Hülfsconstruction und umgekehrt. Leibniz bedurfte der Induction ebenso sehr, als Bacon der Analogie.

Bacons Geist reicht weiter als seine Methode, aber in dieser liegt seine epochemachende Kraft, und wir müssen hier seinen Gegensatz zum Alterthum und der davon abhängigen Philosophie begreifen. Dabei versetzen wir uns ganz in den Geist Bacons und stellen uns jenen Gegensatz so vor, wie er selbst ihn dachte.

Vierzehntes Capitel.

Die baconische Lehre gegenüber der frühern Philosophie.

Ziehen wir die Summe der baconischen Philosophie im Rückblick auf die folgerichtige Ordnung ihres Ideenganges:

1) Die Wissenschaft soll dem Menschen dienen, indem sie ihm nützt; sie soll ihm nützen durch Erfindungen: ihr Zweck ist die Herrschaft des Menschen.

2) Erfinderisch kann die Wissenschaft nur werden durch die Erforschung der Dinge: ihr Mittel ist die Erklärung der Natur.

3) Die richtige Erklärung der Natur ist nur möglich durch reine und methodische Erfahrung. Rein ist die Erfahrung, wenn sie nicht nach Idolen und menschlichen Analogien urtheilt, in keiner Weise die Dinge anthropomorphisirt, nichts voraussetzt, nichts vorwegnimmt, sondern sich zu den gegebenen Thatsachen völlig unbefangen, wahrnehmend, beobachtend, versuchend verhält; sie ist methodisch, indem sie den Weg der wahren Induction geht. Wahr ist die Induction, wenn sie aus vielen Fällen durch genaue und kritische Vergleichung die Gesetze erschließt; kritisch ist die Vergleichung, indem sie den positiven Instanzen die negativen gegenüberstellt; beschleunigt wird die inductive Schlußfolgerung durch die Untersuchung der prärogativen Instanzen. Diese so eingerichtete Erfahrung vermeidet durchgängig, sowohl in ihrem Ausgangspunkt als in ihrem Verlauf, die unsicheren und vorläufigen Hypothesen.

In dieser Fassung stellt Bacon seine Lehre und sich selbst der Vergangenheit entgegen. Er sieht in seinen Principien alle Bedingungen vereinigt, um die Wissenschaft vollständig zu erneuern, wozu bis jetzt keiner den Muth und die Kraft hatte; er fühlt sich als den Träger dieses erneuernden Geistes, als den Reformator der Wissenschaft. „Niemand", sagt Bacon, „hat bis jetzt so viel Beharrlichkeit und Stärke des Geistes gehabt, um es über sich zu gewinnen, alle herkömmlichen Theorien und Begriffe vollkommen abzulegen und den so gereinigten und geklärten Verstand von neuem auf die einzelnen Dinge zu richten. Daher war die menschliche Vernunft in ihrer bisherigen Verfassung ein Gemisch von vielem Autoritätsglauben, zufälligen Erfahrungen und kindischen Begriffen. Und es wird mit der Wissenschaft erst besser werden, wenn jemand sich findet, der im reifen Alter, mit gesunden Sinnen und befreitem Geiste sich ganz von neuem auf die Erfahrung und die Dinge im Einzelnen richtet." „Hier aber können sich die Menschen mein eigenes Beispiel zur Hoffnung gereichen lassen. Das sage ich nicht aus Prahlerei, sondern um des allgemeinen Besten willen. Wenn sie in die Sache kein Vertrauen setzen wollen, so mögen sie mich ansehen, der ich nur ein Mensch unter Menschen bin: wie ich in meinem Alter, von Staatsgeschäften überhäuft, nicht begünstigt durch eine kräftige Gesundheit und darum zu vielem Zeitverluste genöthigt, vollkommen als der Erste diese Sache versucht habe, ohne alle Vorgänger, deren Fußtapfen ich folgen könnte; wie ich ganz allein dastehe und dennoch den wahren Weg ergriffen, den Geist den Dingen allein unterworfen und die Sache selbst, wie ich glaube, ein Stück vorwärts gebracht habe."[1]

I. Die Entgegensetzung des Alten und Neuen.

1. Das Ziel.

In allen jenen Punkten, von denen die Erneuerung der Philosophie abhängt, findet Bacon einen ausgemachten Gegensatz zwischen sich und der Vergangenheit: er will die Wissenschaft hingewiesen haben auf ein anderes Ziel, eine andere Grundlage, einen anderen Weg; er richtet die Philosophie unmittelbar auf die Erweiterung der menschlichen Herrschaft, er will sie gemeinnützig und praktisch machen und widerstrebt aus diesem Gesichtspunkte ihrem bisherigen Charakter, welcher theoretisch und nur wenigen zugänglich war. Aus einer Sache

[1] Nov. Org. I, 97. 113.

der Schule, was sie vor ihm gewesen, will Bacon die Wissenschaft zu einer Sache des Lebens umgestalten; sein Erneuerungsplan steht in einem ähnlichen Gegensatze zur frühern Philosophie als der kantische: Kant will die Philosophie kritisch machen, Bacon praktisch, jener sieht in allen frühern Systemen unkritische, dieser unpraktische Philosophie. Unter einem solchen summarischen Urtheil, welches beide aus so verschiedenen Gesichtspunkten über ihre Vergangenheit fällen, sind sie wenig im Stande, den philosophischen Bildungen der Vergangenheit im Einzelnen gerecht zu werden; sie kommen darin überein, daß alle Philosophie vor ihnen unfruchtbare Speculation gewesen, daß die Systeme der Vergangenheit dem Gegensatz von Dogmatismus und Skepticismus verfallen und eben dadurch gegenseitig ihre Resultate aufheben. Für Kant sind die Repräsentanten der dogmatischen und skeptischen Philosophie Wolf und Hume, für Bacon die dogmatischen Aristoteliker und die akademischen Skeptiker. „Die Einen kommen zu falschen und leichtfertigen Zielen, die Andern geflissentlich zu gar keinem.“[1] Um diese beiden Wendepunkte der neuern Philosophie unter einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu fassen, so wollen Bacon und Kant, überzeugt von der Unfruchtbarkeit der bisherigen Speculationen, jeder in seiner Weise die Philosophie fruchtbar und praktisch machen. Bacon richtet sie auf praktische Naturerkenntniß, Kant auf praktische Selbsterkenntniß. Die reifste Frucht der baconischen Philosophie ist die Erfindung im Interesse der menschlichen Herrschaft, die der kantischen die Moral im Sinne der menschlichen Freiheit und Autonomie.

Es ist die Unfruchtbarkeit in Folge des bloß theoretischen Philosophirens, welche Bacon nicht müde wird der Vergangenheit vorzuwerfen. Die Leute bilden sich ein, in ihren überlieferten Systemen viel zu wissen, darum kommen sie nicht weiter, sondern beharren im thatlosen Stillstande. Die Einbildung des Reichthums ist die Ursache ihrer Armuth. „Die Weisheit“, sagt Bacon, „welche wir von den Griechen überkommen haben, erscheint uns als die Kindheit der Wissenschaft; sie ist, wie ein Kind, fertig zum Schwatzen, unkräftig und unreif zum Zeugen.“ „Wäre diese Wissenschaft nicht völlig todt, so hätte sie niemals viele Jahrhunderte hindurch in ihrem alten Geleise ohne alles lebendige Wachsthum dergestalt beharren können, daß nicht bloß die Sätze Sätze, sondern auch die Fragen Fragen

[1] Nov. Org. I, 67.

blieben, deren keine durch Disputiren gelöst, sondern genährt und nicht von der Stelle gerückt wurde. Der Gang der Ueberlieferungen und Schulen zeigt immer nur Meister und Schüler, niemals einen Erfinder, nie einen solchen, der Erfindungen um etwas Beträchtliches vermehrt und weitergeführt. Aber das Gegentheil sehen wir an den mechanischen Künsten: als ob sie Lebensluft athmeten, wachsen sie und vervollkommnen sich mit jedem Tage!" „Dagegen die Philosophie und die speculativen Wissenschaften werden wie die Statuen angebetet und gefeiert, aber schreiten, wie diese, keinen Schritt vorwärts."[1]

2. Die Grundlage.

Ist die Erweiterung der menschlichen Herrschaft durch die Erfindung das Ziel der Philosophie, so giebt es nur eine Grundlage, auf der sie ruhen und gedeihen kann: die Naturwissenschaft. Das ist es, was der bisherigen Philosophie gefehlt hat: sie ist das Erbtheil der Griechen, deren Weisheit, die ältesten Philosophen ausgenommen, im Grunde nichts war als Sophistik, ohne reales Wissen, ohne erfinderische Kraft, bloße Wortweisheit, bloßes Wort- und Schulgezänk. Wie den Glauben, soll man auch die Philosophie an ihren Werken erkennen. Die Früchte, welche sie getragen, waren nicht Trauben und Oliven, sondern Dornen und Disteln. Die Vorzeit war weiser, die Aegypter haben doch in den Thieren die erfinderischen Instincte verehrt, die Griechen der gerühmten classischen Zeit haben bloß in Reden gewetteifert; darüber sind sie, wie jener ägyptische Priester sagte, Kinder geblieben, welche weder das Alter der Wissenschaft noch die Wissenschaft des Alters hatten. Mit Recht spottete Dionysius gegen Plato über die Schulweisheit der Philosophen, über diese Reden müßiger Greise vor unerfahrenen Jünglingen! Die Schulweisheit ist im Schulstreit stecken geblieben. Man lasse sich darüber nicht täuschen durch die Herrschaft, welche die aristotelische Philosophie davongetragen, durch die Einigung der Geister unter dem Scepter des Aristoteles. Die Einigung ist nur scheinbar, sie beruht auf blinder Nachbetung, auf dem Beifall der Menge, der ebenso blind ist. Dieser Beifall ist nirgends verdächtiger als in wissenschaftlichen Dingen, wo man ihn nehmen sollte, wie Phocion, welcher, als seine Rede beklatscht wurde, fragte: was habe ich Falsches gesagt?[2] Selbst die Wahrheit,

[1] Inst. Magna. Praef. Op. p. 271. Vgl. Cog. et Visa. Op. p. 585. — [2] Nov. Org. I, 71—77.

wenn sie nachgebetet wird, führt nicht weiter, denn die Nachbeter sind wie die Gewässer, die nicht höher emporsteigen als der Ort liegt, von dem sie herabfallen.[1]

Daß es mit den Wissenschaften schlecht steht, liegt am Tage. Woher kommt es, daß es nicht besser steht? Die Hauptursache findet Bacon in der zu kurzen Dauer ihrer Entwicklung, denn von der Geschichte der Menschheit überhaupt habe nur der kleinste Zeitraum den Wissenschaften gehört, von der wissenschaftlichen Arbeit selbst nur der geringste Theil den Naturwissenschaften. „Und doch ist die Naturwissenschaft die Mutter aller Wissenschaften. Alle Künste und Wissenschaften, sobald sie von dieser Wurzel losgerissen werden, können wohl noch als Zierrath gepflegt und gebraucht werden, aber sie wachsen nicht mehr."[2] „Von den drittehalb Jahrtausenden der Menschengeschichte gehörten kaum sechs Jahrhunderte den Wissenschaften. Denn die Zeit hat ihre Wüsten wie der Raum. Es giebt nur drei wissenschaftliche Perioden: die griechische, römische, neueuropäische." „Nachdem sich der christliche Glaube über die Welt verbreitet hatte, mußten sich die vorzüglichsten Geister auf die Theologie wenden; ihr wurden alle Belohnungen, alle Hülfsmittel gewidmet. Das Studium der Theologie beschäftigte das dritte Zeitalter der Wissenschaft im neueuropäischen Abendlande; während des zweiten ergingen sich die philosophischen Untersuchungen in der Moral, die bei den Heiden die Stelle der Theologie vertrat, auch beschäftigten sich damals die ersten Geister mit politischen Angelegenheiten, die bei dem Umfange des römischen Staats fast alle Kräfte in Anspruch nahmen. Jene Zeit aber, wo bei den Griechen die Naturphilosophie aufzukommen schien, war klein und von sehr geringer Dauer. Denn früher waren es die sogenannten sieben Weisen, welche sich, Thales ausgenommen, nur mit Moral und Politik abgaben, und später, nachdem Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt hatte, erstarkte die Moralphilosophie noch mehr und entfremdete der Naturwissenschaft die Gemüther." „Indessen möge niemand erwarten, daß die Wissenschaften beträchtlich weiter kommen, bevor die Physik in die einzelnen Wissenschaften eingedrungen und diese wiederum auf die Physik zurückgeführt sind. Darum sind Astronomie, Optik, Musik, die meisten mechan-

[1] Inst. Magna. Praef. Op. p. 274. Vgl. De augm. I. Op. p. 19. —
[2] Nov. Org. I, 79.



ischen Künste, sogar die Medicin und (was manche noch mehr verwundern wird) auch die Moral, Politik und Logik so ungründlich und schwankend auf der Oberfläche der Dinge, weil sie als selbstständige und besondere Wissenschaften, wozu man sie gemacht hat, nicht mehr von der Naturphilosophie ernährt werden." „So ist es kein Wunder, daß die Wissenschaften nicht wachsen, da sie ihren Wurzeln entrissen sind."[1]

3. Der Weg.

So falsch Ziel und Grundlage, so verkehrt waren die Wege und Mittel der bisherigen Philosophie, und auch darin liegen die Ursachen des Elends. Entweder ist man ganz abseits der Erfahrung gegangen, oder hat sich in der Erfahrung dem Zufall und blinden Versuchen überlassen. Schon bei den Alten ist die Naturphilosophie verdorben worden, von Plato durch Theologie, von Aristoteles durch Logik, von Proklus durch mathematische Hirngespinste.[2] Statt aus der Erfahrung zu schöpfen, dichtet man sich metaphysische Voraussetzungen. Dazu kommt die Einmischung religiöser Vorstellungen, die Hemmungen durch den Aberglauben, durch den blinden und zügellosen, der Naturwissenschaft feindlichen Religionseifer. Die Griechen haben ihre Naturphilosophen wegen Gottlosigkeit verfolgt, nicht besser haben die christlichen Kirchenväter gehandelt, die jene richtigen und naturwissenschaftlich begründeten Vorstellungen von der Kugelgestalt der Erde und den Gegenfüßlern verdammten. Grundloser Weise fürchtet man die Erforschung der Wahrheit aus Angst für die Religion, und der Unverstand der Theologen versperrt fast jeder bessern Philosophie den Zugang. Bei den einen ist diese Feindseligkeit einfältiger, bei den anderen schlauer, diese letzteren halten es für weit zuträglicher, daß die Mittelursachen nicht erforscht werden, denn so lange die Menschen über die natürlichen Ursachen der Dinge in Unwissenheit bleiben, könne man leichter alles auf den Zauberstab Gottes zurückführen. Das heißt freilich nichts anderes, als Gott mit der Lüge einen Gefallen thun wollen.[3] Was Bacon an dieser Stelle die «virgula Dei» nennt, hat Spinoza in derselben Rücksicht als das «asylum ignorantiae» bezeichnet.

Nicht bloß aller Art mächtige Vorurtheile versperren den Weg, auch die vorhandenen Zustände der gelehrten Bildung sind ganz

[1] Nov. Org. I, 78—80. — [2] Ebend. I, 82. 96. — [3] Ebend. I, 89. Vgl. De augm. I. Op. p. 5.

dazu angethan, daß sie den Fortschritt nicht aufkommen lassen: die Werkstätten der Gelehrten, wie ihre Schulen. Ihre Werkstätten sind die Bibliotheken, ihre Schulen die Akademien und Collegien. Betrachtet man die Bibliotheken, so erstaunt man über die unermeßliche Menge der Bücher, und wenn man sie liest, erstaunt man auf entgegengesetzte Art über die endlosen Wiederholungen; zuerst wundert man sich über die Mannichfaltigkeit dieser Schätze, und zuletzt wundert man sich über die Dürftigkeit und Armuth, welche als Frucht der Büchergelehrsamkeit übrig bleibt.[1] Um diese Früchte immer von neuem zu ernten, sind die gelehrten Akademien und Collegien die besten Pflanzschulen. Hier wird eine gewisse Büchergelehrsamkeit, das Studium gewisser Schriftsteller zum Gefängniß gemacht, in das man die Jugend einsperrt. Wehe, wenn einer an den Schranken rüttelt, wenn einer das Joch der Büchergelehrsamkeit abwerfen will! Die Vorlesungen und Uebungen sind schon so bestellt, daß in den abgerichteten Köpfen schwerlich ein neuer Gedanke, ein eigenes Urtheil erwacht, und wenn dieser seltene Fall eintritt, wenn der eine oder der andere von seiner freien Urtheilskraft Gebrauch macht, so möge er sehen, wie er zurechtkomme, er wird bei der Zunft keinen Beistand finden und auf seiner Laufbahn erfahren, daß seine Bestrebung und Geistesfreiheit ihm Hindernisse bereiten, die keineswegs leicht sind. (Als Bacon diese Bemerkungen niederschrieb, mag ihm seine eigene Jugendgeschichte vorgeschwebt haben.) Wer nicht in dem herkömmlichen Geleise der Büchergelehrsamkeit bleiben, sondern eigene und neue Wege gehen will, wird als ein unruhiger Kopf verdächtigt. Aber es ist ein großer Unterschied zwischen Neuerungen im Staat und in der Wissenschaft; ein neues Licht, das in der Wissenschaft aufgeht, ist nicht so gefährlich als eine neue Bewegung in bürgerlichen Dingen, wo eine Verbesserung selbst der öffentlichen Zustände bedenklich ist wegen der Störungen, welche daraus folgen, denn die Wissenschaft ruht auf Beweisen, das bürgerliche Leben auf Autoritäten und Einrichtungen. Auf dem Gebiete der Künste und Wissenschaften muß, wie in den Bergwerken, alles in Bewegung sein, hier muß unaufhörlich gearbeitet, immer weiter fortgeschritten werden. So sollte es sein, wenn es vernunftgemäß zuginge, so ist es nicht im wirklichen Leben, wo es auch in den gelehrten Dingen eine Verwalt-

[1] Nov. Org. I, 85.

ung und Polizei giebt, die mit zu schwerem Druck auf dem Fortschritt der Wissenschaften lastet.[1]

Es ist kaum besser bestellt mit der Art, wie man bisher die Erfahrung betrieben. Die vorhandenen Erfindungen werden angestaunt wie Wunderwerke, und darum weder verbessert noch vermehrt.[2] Die Versuche sind blind, daher entdecken und erfinden sie wenig; die Erfahrung ist unkritisch und hält sich lieber an unsichere Gerüchte als an geprüfte Zeugnisse, sie macht es wie ein Staat, der lieber glauben wollte, was die Leute in der Stadt schwatzen, als was seine glaubwürdigen Gesandten berichten. Am Ende ist bei den abenteuerlichen Versuchen der Alchymisten, so unmethodisch und bloß umhertappend sie verfahren, noch das Meiste herausgekommen, wenn auch etwas ganz anderes, als sie suchten; es ist ihnen gegangen, wie den Söhnen in der Fabel, denen der Vater einen Weinberg vermacht hatte mit einem Schatz an verborgener Stelle, welche niemand kannte; sie gruben den Berg um und dachten nur an den Schatz, sie fanden kein Gold, aber die Weinernten wurden gut.[3]

Bei diesen so lange fortgesetzten, immer unfruchtbaren und ziellosen Bestrebungen im Reiche der Wissenschaft, hat sich zuletzt eine völlige Hoffnungslosigkeit der Geister bemächtigt, ein Unglaube an die Möglichkeit eines wahren Fortschritts, an die Erreichbarkeit großer Ziele. Die Natur sei dunkel, das Leben kurz, die Sinne trügerisch, die Urtheilskraft schwach, die Versuche schwierig. So hört man selbst verständige und ernste Männer reden. Dieser Unglaube, diese skeptische Gesinnung ist gleichsam das Facit der Rechnung und unter allen Hindernissen, welche dem Fortschritt entgegenstehen, das größte. Man nimmt die Wissenschaft, als ob sie ein Werk der Zeiten und des Schicksals wäre, woran die Menschen nichts ändern können: jetzt sei Ebbe, ein andermal Fluth![4]

II. Bacons Stellung zu den alten Philosophen.

1. Verhältniß zu Aristoteles.

Der Abstand des Alten und Neuen kann nicht größer sein als Bacon ihn empfindet. Es ist uns weit wichtiger, seine Beurtheilungsweise in diesem Punkte kennen zu lernen, als sie selbst zu beurtheilen, denn wir haben es nicht mit einem Historiker zu thun,

[1] Nov. Org. I, 90. — [2] Ebend. I, 85. — [3] Ebend. I, 98 u. 85. — [4] Ebend. I, 92.

sondern mit einem Neuerer. Messen wir daher die Abstände zwischen ihm und den alten Philosophen so, wie Bacon selbst sich ihnen entgegenstellt und seine Lehre mit der ihrigen vergleicht.

Die Naturerklärung ist die Aufgabe. Alle Idole, die sie hindern, sind verworfen, darunter die Zwecke, die Gattungsbegriffe, die abstracten Denkformen als menschliche, den Dingen selbst fremde Analogien; er setzt den Zwecken die wirkenden Ursachen, den Gattungsbegriffen die einzelnen Dinge, den Denkformen die Naturformen entgegen und verneint damit alles, was die Naturerklärung teleologisch, idealistisch, formalistisch macht. Um diese Gegensätze unter einen Ausdruck zusammenzufassen: er legt sein Gewicht in die Opposition wider die gesammte Formalphilosophie, welche vor ihm die überwiegend mächtige gewesen war, sowohl durch den Umfang als durch die Dauer ihrer Herrschaft. Unter der Formalphilosophie, die ihm entgegensteht, begreift Bacon die aristotelisch-scholastische, die platonisch-aristotelische, die pythagoreisch-platonische. Alle diese Systeme unterliegen dem leitenden Gesichtspunkte der Endursachen, die in Bacons Augen als Trugbilder des menschlichen Verstandes erscheinen; die Schöpfungen der Formalphilosophie sind die geschichtlichen Ausbildungen dieses Irrthums, sie sind die Erdichtungen, welche in der Philosophie die Theaterwelt bilden, und gelten ihm darum als «idola theatri». Der theoretischen Philosophie stellt Bacon die praktische entgegen, der Metaphysik und Theologie, als den bisherigen Fundamenten der Wissenschaft, die Physik, der formalen Philosophie die materiale, der gemeinen Erfahrung die wissenschaftliche. Alle diese Gegensätze concentriren sich (Bacon gegenüber) in Aristoteles, welcher in dem Reiche der bisherigen Philosophie die Dictatur führte.[1] Er hatte die Theorie selig gesprochen als den höchsten Aufschwung des Geistes, wodurch wir der Gottheit ähnlich werden, er hatte die Metaphysik systematisch ausgebildet und die Naturerklärung darauf gegründet, er war der eigentliche wissenschaftliche Träger der Formalphilosophie und der Schöpfer ihrer Logik, er stellte die Physik unter den teleologischen Gesichtspunkt, nachdem er denselben metaphysisch befestigt, und brachte die ganze griechische Formalphilosophie in ein System, womit er das Mittelalter beherrschte. Und zuletzt trägt Aristoteles in Bacons Augen auch die Schuld der bisherigen unmethodischen und unkritischen Erfahrungsweise, denn er hat die In-

[1] Cog. et Visa. Op. p. 585.

duction in die Philosophie eingeführt, ohne dieselbe kritisch zu sichten und zu ordnen. Neben einer unfruchtbaren Logik hat Aristoteles eine unkritische Erfahrung zum Ansehen erhoben: was also konnte die Philosophie, die ihm folgte, Großes erreichen, da sie solche stumpfe Waffen führte? So sieht Bacon alle idola theatri, welche den Schauplatz der Wissenschaft einnehmen, vereinigt in Aristoteles. Auf diesen Punkt richtet er daher alle Widerstandskraft, die er gegen das Alterthum und die Vergangenheit überhaupt aufbietet. Der Name des Aristoteles bildet gleichsam die hervorragende Spitze, die alle Blitze ableiten muß, welche Bacon gegen die frühere Philosophie schleudert. Wir müssen diesen Namen im Munde Bacons mehr als ein nomen appellativum, denn als ein nomen proprium nehmen, damit er gegen den wirklichen Aristoteles nicht zu ungerecht erscheine. Inwieweit er diesen durchdrungen und getroffen hat, ist eine Frage, an der wir vorübergehen. Denn wir untersuchen hier nicht, was Aristoteles war, sondern wie sich Bacon ihn vorstellte. Er bekämpfte in Aristoteles den Theoretiker, den Metaphysiker, den Formalisten und den Empiriker; er machte sich zum leibhaftigen Anti-Aristoteles. Dem aristotelischen Organon setzt Bacon das seinige entgegen in doppelter Rücksicht: er bekämpft die aristotelische Logik durch die Erfahrung, die aristotelische Erfahrung, welche er der gewöhnlichen gleich setzt, durch die methodische. Dem Syllogismus stellt er die Induction, der aristotelischen Induction die wahre entgegen. Seine Taktik ist in beiden Fällen dieselbe: sowohl von dem Syllogismus als von der aristotelischen Erfahrung soll gezeigt werden, daß sie unfruchtbar, unpraktisch, zur Naturerklärung unbrauchbar sei.

Der Syllogismus ist unfruchtbar, denn er kann nichts Neues entdecken, nichts Unbekanntes finden, sondern nur Begriffe, die schon bekannt sind, schlußgerecht darstellen; er ist eine bloße Gedankenform, die zu ihrer Erfüllung einen gegebenen Inhalt voraussetzt. Aber die echte Wissenschaft will ihren Inhalt selbst finden, nicht bloß den schon gegebenen oder überlieferten ordnen, sie sucht aus dem Bekannten das Unbekannte. So ist der Syllogismus, der nur Bekanntes verknüpft, in der Hand der Wissenschaft ein unnützes Instrument, welches zu ihren Untersuchungen nichts hilft, zu ihren Zwecken nichts beiträgt. Die Logik, welche syllogistisch verfährt, kann keine Wissenschaft machen, sie ist untauglich, wie Bacon sagt, „zum Auffinden wissenschaftlicher Wahrheiten". Der Syllogismus besteht aus

Urtheilen, diese aus Worten, Worte sind Zeichen für Begriffe, und die Begriffe selbst sind zunächst undeutliche und abstracte Vorstellungen der Dinge, die ohne gründliche Untersuchung gemacht und vorausgefaßt sind, die auf bloßen Credit angenommen und mitgetheilt werden. So beruht der Syllogismus, wenn wir ihn in seine letzten Elemente zerlegen, auf unklaren und unsichern Bestimmungen.[1] Diese unsichern Bestimmungen werden von der formalen Logik zur gültigen Münze gemacht, als solche behandelt und ausgegeben. So dient diese Logik nicht dazu, die Wahrheit zu untersuchen, sondern den Irrthum zu befestigen, sie ist nicht bloß unnütz, sondern sogar schädlich.[2] Die Syllogistik lebt nur von Worten, sie kann nur Worte machen, nicht Erfindungen, sie nützt nicht zu Thaten, sondern bloß zum Reden, sie macht nicht erfinderisch, sondern redefertig, und das bloße Hin- und Herreden nützt nichts. Die Wortkunst dient nicht dem «regnum hominis», sondern nur dem «munus professorium».

Anders dagegen, als diese Logik, handelt die Erfahrung. Sie beweist nicht durch Worte, sondern durch Thaten, sie demonstrirt ad oculos, sie redet nicht, sondern experimentirt. Mit dem Instrument berichtigt sie unsere sinnliche Wahrnehmung und macht diese den Dingen adäquat. „Wir müssen", sagt Bacon in seinen Gedanken und Meinungen, „unsere Zuflucht zu der Beweisführung nehmen, die durch Experimente (per artem) gelenkt wird. Ueber den Syllogismus, der bei Aristoteles die Stelle des Orakels vertritt, können wir uns kurz fassen. Wo es sich um Lehrbegriffe handelt, die auf menschlichen Meinungen beruhen, wie in moralischen und politischen Materien, mag er nützlich und in gewissem Sinne förderlich sein. Aber für die Feinheit und Verborgenheit der Naturerscheinungen ist er unfähig und nicht zutreffend." „Daher bleibt als einziges Hülfsmittel und letzte Zuflucht allein die Induction übrig. Auf diese setzen wir unsere wohlbegründete Hoffnung, da sie mit emsiger und genauer Sorgfalt die Dinge selbst befragt, deren Zeugnisse sammelt und dem Verstande zuführt."[3]

Also keine Syllogistik, sondern Erfahrung, aber nicht die aristotelische, denn diese ist ebenso unfruchtbar als der Syllogismus, sie verfehlt nicht weniger das wahre Ziel aller wissenschaftlichen Forschung. Vernünftigerweise sollte die Logik Wahrheiten entdecken und

[1] Nov. Org. I, 14. Vgl. Cog. et Visa. Op. p. 589. De augm. scient. V, cap. 2. Op. p. 125. — [2] Nov. Org. I, 12. — [3] Cog. et Visa. Op. p. 589.

die Erfahrung Werke erfinden, jene sollte uns neue Erkenntnisse, diese neue Erfindungen verschaffen. Aber die aristotelische Logik trägt nichts bei «ad inventionem scientiarum», die aristotelische Erfahrung nichts «ad inventionem operum», beide sind unfähig zum Erfinden und darum unnütz. Die aristotelische Erfahrung ist unfruchtbar aus doppeltem Grunde: entweder ist sie eine bloße Beschreibung, ein breites, formloses Material (wie der Syllogismus eine leere, inhaltlose Form war), „eine sehr einfältige und ganz kindische Art", wie Bacon sagt, „die in der Aufzählung einzelner Fälle fortläuft und deshalb niemals mit Nothwendigkeit, sondern unsicher und precär schließt"[1], also zu keiner Erkenntniß der Gesetze, zu keiner Erklärung der Natur, zu keiner Erfindung führt, sondern trocken und unfruchtbar bleibt; oder diese Erfahrung schließt aus wenigen Fällen sogleich auf die allgemeinsten Gesetze, ohne die negativen Instanzen zu beachten, ohne ihren Weg, sei es durch gründliche Vergleichung verschiedenartiger Fälle auszudehnen, sei es durch Auffindung prärogativer Instanzen zu verkürzen. Sie findet nicht, sondern abstrahirt die Gesetze: so ist sie unmethodisch und unkritisch. Sie untersucht nicht, sondern anticipirt die Natur. Von den einzelnen Thatsachen zu den allgemeinen Gesetzen geht sie wie im Fluge, nicht Schritt für Schritt, von Stufe zu Stufe. Ihr Fehler ist eine zügellose Ungeduld, deren Antrieb die Erfahrung nicht rasten läßt, sondern bewirkt, daß sie nicht aufwärts steigt, sondern fliegt und so das Ziel verfehlt, das sie nicht schnell genug erreichen kann. Sie greift sogleich nach den obersten Gesetzen, bestimmt die ersten Ursachen der Erscheinungen, bevor sie deren Mittelursachen kennen gelernt hat, und meint dann in der Kette der Wesen die fehlenden Glieder durch syllogistische Kunst zu ergänzen. Auf eine solche Erfahrung läßt sich kein Experiment, keine Erfindung gründen; sie ist mithin ebenso unfruchtbar als der Syllogismus.

An die Stelle dieser Erfahrung setzt Bacon die erfinderische, welche einen andern Weg geht. „Zwei Wege", sagt Bacon, „führen zur Wahrheit: der eine fliegt von den sinnlichen Wahrnehmungen aufwärts zu den allgemeinsten Axiomen und sucht von hier aus die mittlern; dieser Weg ist der übliche; der andere führt von den sinnlichen Wahrnehmungen zu den Axiomen, indem er continuirlich und stufenweise emporsteigt und erst zuletzt bei den allgemeinsten Axiomen

[1] Cog. et Visa. Op. p. 589 flg.

ankommt: dieser Weg ist der wahre, aber noch nicht versuchte."[1] Der wahre Weg von den Erscheinungen zu den höchsten Naturgesetzen führt durch eine Stufenreihe von Axiomen. Diese Stufenreihe macht im Unterschiede von der bisherigen Erfahrung das charakteristische Kennzeichen der baconischen. „Der menschliche Verstand darf von der Wahrnehmung der einzelnen Dinge zu den entfernten und allgemeinsten Axiomen nicht springen oder fliegen und dann mit der so gefundenen Wahrheit die mittlern Axiome aufsuchen: so hat man es bis jetzt gemacht, der Verstand hat dem ungestümen, nach vorwärts drängenden Triebe die Zügel schießen lassen, um so mehr, als er durch syllogistische Beweisführungen dazu belehrt und angehalten war. Aber die Wissenschaft kann erst dann gedeihen, wenn auf einer wirklichen Leiter, von Stufe zu Stufe, in geschlossener Reihe, worin kein Glied fehlt, keine Kluft Raum findet, emporgestiegen wird von den einzelnen Dingen zu den untersten Gesetzen, von da zu den mittleren, sodaß jedes Gesetz immer mehr umfaßt als das nächst vorhergehende, und erst zuletzt zu den allgemeinsten. Denn die untersten Gesetze grenzen ganz nahe an die bloße Erfahrung, die obersten aber und allgemeinsten sind bloße Begriffe, abstract und ohne bestimmten Inhalt. Dagegen die mittlern, die sich zwischen den Extremen befinden, sind die wirklichen, bestimmten, lebendigen Gesetze. Auf diese gründen sich die menschlichen Angelegenheiten und die allgemeinsten, keineswegs abstracten Grundsätze. Darum müssen wir dem menschlichen Geiste nicht Fittige, sondern Blei und Gewicht anlegen, um seinen Flug zurückzuhalten und zu zähmen."[2]

Syllogistik und Erfahrung, diese beiden Werkzeuge der aristotelischen Philosophie, stehen, wie Bacon bemerkt, in wechselseitigem Verkehr; sie ergänzen einander, indem sie sich gegenseitig unterstützen. Die Syllogistik braucht die stoffliche Erfahrung, um von dieser den Inhalt zu empfangen, den sie schlußgerecht ordnet; die Erfahrung braucht die Syllogistik, um mit ihrer Hülfe zwischen den Erscheinungen und den allgemeinen Gesetzen die Mitglieder zu finden. Ohne Erfahrung wäre die Syllogistik leer und bewegungslos; ohne Syllogistik wäre die Erfahrung aphoristisch und selbst ohne den Schein einer systematischen Ordnung.

---

[1] Nov. Org. I, 19. — [2] Ebend. I, 104.

Der erfindungslustige Geist hat von beiden nichts zu erwarten. Seine Erkenntnißweise ist die logische Erfahrung oder die erfinderische Logik. Diese setzt Bacon dem Aristoteles entgegen, sowohl dem Logiker als dem Empiriker. Die logische Erfahrung unterscheidet sich als Erfahrung von der formalen (erfahrungslosen) Logik, und als Logik von der gewöhnlichen (unlogischen) Erfahrung. Sie verhält sich zu diesen beiden, um mit Bacon zu reden, wie Wein zu Wasser. „Wir müssen auf uns selbst", sagt Bacon zu verschiedenen malen, „jenes treffende Witzwort anwenden: daß unmöglich gleich denken können, die Wasser und die Wein trinken. Alle anderen, sowohl die Alten als die Neuern, haben in der Wissenschaft rohen Saft getrunken, gleichsam Wasser, das entweder unmittelbar aus dem Verstande selbst floß oder durch dialektische Kunst wie durch Räder aus der Erde hervorgeholt wurde. Wir dagegen trinken einen andern Trank und trinken ihn allen Uebrigen zu, der aus zahllosen Trauben gewonnen, die reif und gezeitigt, von den Zweigen gesammelt und abgepflückt, dann in der Kelter gepreßt, zuletzt in Gefäßen gereinigt und geklärt sind. Darum ist es kein Wunder, wenn wir mit jenen Wassertrinkern nicht übereinstimmen."[1]

2. Verhältniß zu Plato.

Innerhalb der Formalphilosophie macht Bacon selbst einen bemerkenswerthen Unterschied zwischen Aristoteles und Plato. Von beiden erscheint ihm Plato als der höhere Geist, als der genialere Kopf.[2] Zwar sind diese größten Philosophen des classischen Alterthums in ihren Systemen beide gleich weit von dem wahren Bilde der Natur entfernt, sie sind beide in Idolen befangen, aber die platonischen sind ebenso poetisch, als die aristotelischen sophistisch.[3] Die Irrthümer Platos, so wenig er sie theilt, erscheinen in Bacons Augen liebenswürdiger und natürlicher. Der Phantasie verzeiht man es

[1] Nov. Org. I, 123. Vgl. Cog. et Visa. Op. p. 590. Offenbar versteht Bacon unter «aquam sponte ex intellectu manantem» die Syllogistik, und unter «aquam per dialecticam tanquam per rotas ex puteo haustam» die Erfahrung, die aus wenigen Thatsachen die allgemeinsten Axiome wie mit einem Ruck hervorbringt. In der Parallelstelle der Cog. drückt er dasselbe aus durch «industria quadam haustum (liquorem)». — [2] Platonem virum sine dubio altioris ingenii fuisse. Cog. et Visa. Op. p. 585. — [3] Platonem — tam prope ad poetae, quam illum (Aristotelem) ad sophistae partes accedere. Cog. et Visa, p. 585.

eher, wenn sie irrt, als dem Verstande. Bacon hatte eine bewegliche Einbildungskraft und einen empfänglichen Sinn für die Reize der Poesie, dieser Sinn fand sich angezogen von dem Zauber der platonischen Philosophie; dieser poetische Zug in Bacon, der sich nicht bloß in seiner größern Zuneigung zu Plato kundgiebt, sondern auch seine Schreibart bewegt und die Wahl seiner Beispiele und Bilder lenkt, beweist aufs neue, was Humboldt einmal an Columbus sinnig bemerkt, daß sich die dichterische Phantasie in jeglicher Größe menschlicher Charaktere ausspricht.[1]

Bacon beurtheilt und unterscheidet Plato und Aristoteles ungefähr so, wie es in unserer Zeit manche mit Schelling und Hegel gehalten haben. Er setzt beiden die empirische Forschung entgegen, welche Plato durch Phantasie, Aristoteles durch Dialektik verdorben habe: „Das größte Beispiel der sophistischen Philosophie ist Aristoteles; er hat die Naturwissenschaft durch seine Dialektik verdorben, da er die Welt aus Kategorien entstehen ließ.“ Dem Aristoteles wirft Bacon vor, daß er die Wirklichkeit in Kategorien auflöse, dem Plato, daß er die Wirklichkeit in Phantasiebilder verwandle und umdichte: jener setze an die Stelle der Dinge logische Schemen, dieser dichterische Anschauungen, beide Idole. Plato sei mystisch und poetisch, Aristoteles dialektisch und sophistisch. So urtheilte damals Bacon über die classischen Philosophen des Alterthums; ganz ähnlich wurde und wird bei uns über Schelling und Hegel geurtheilt. Nimmt man dazu, daß man Hegel mit Aristoteles, Schelling mit Plato zu vergleichen liebt, so wird unsere Parallele des baconischen Urtheils mit dem heutigen noch sprechender.

Bacon verwirft die platonischen Ideen wie die aristotelischen Kategorien; beide sind ihm abstracte, unfruchtbare, in der Natur nichts erklärende Formbegriffe. Aber die platonische Philosophie hält ihre Ideen, welche in Wahrheit Idole sind, für die göttlichen Urbilder der Dinge selbst, sie vergöttert ihre Idole und erscheint so dem realistischen Denker als eine Apotheose des Irrthums, sie besticht den Verstand durch die Einbildungskraft und erscheint ihm in dieser Rücksicht als ein logisches Verderben, als eine phantastische Philosophie. „Denn der menschliche Verstand“, sagt Bacon, „ist dem Einfluß der Phantasie ebenso unterworfen, als dem der herkömmlichen Begriffe. Jenes streitsüchtige und sophistische Geschlecht ver-

[1] A. von Humboldt, Ansichten der Natur, I, 256 flg.

strickt den Verstand, dagegen schmeichelt ihm das andere phantastische, stolze, poetische Geschlecht der Philosophen. Auch der Verstand wie der Wille hat seinen Ehrgeiz, namentlich in hohen und emporstrebenden Geistern. Ein vorzügliches Beispiel dieser Philosophengattung ist unter den Griechen Pythagoras, nur vermischt und belastet mit einer Menge abergläubischer Theorien; dagegen gefährlicher und feiner tritt sie auf in Plato und dessen Schule. Hier zeigt sich das Uebel in allen Theilen der Philosophie: abstracte Formbegriffe werden eingeführt, die Endursachen und ersten Gründe, dagegen die Mittelursachen und was dazu gehört außer Acht gelassen. Hier muß man die allergrößte Vorsicht anwenden. Denn unter allen Uebeln ist die Vergötterung des Irrthums das schlimmste: es ist geradezu für das Verderben des Geistes zu halten, wenn sich zum Wahn noch die Verehrung gesellt. Solchem eitlen Wahn haben sich manche der Neueren mit dem größten Leichtsinn dergestalt hingegeben, daß sie in dem ersten Capitel der Genesis, im Buche Hiob und andern heiligen Schriften die Grundlagen der Naturwissenschaften finden wollten, indem sie das Todte unter dem Lebendigen suchten. Dergleichen falsche Bestrebungen müssen um so mehr gehemmt werden, weil aus der unverständigen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen nicht bloß eine phantastische Philosophie, sondern auch eine irrgläubige Religion entsteht. Darum ist es gut, mit nüchternem Verstande dem Glauben zu geben, was des Glaubens ist."[1]

Indessen findet sich bei diesem durchgängigen Gegensatze der Denkweisen und Richtungen doch ein philosophischer Berührungspunkt zwischen dem größten Idealisten des Alterthums und dem Begründer der empiristischen Philosophie der neuen Zeit. Die platonische Methode hat etwas der baconischen Verwandtes. Auf ähnliche Weise sucht jener die Ideen, dieser die Gesetze der Dinge; die sokratisch-platonische Methode entbindet aus den Vorstellungen den Begriff, die baconische aus den Naturerscheinungen das Gesetz; in beiden Fällen ist der Ideengang inductiv, er beginnt vom Einzelnen und erhebt sich zum Allgemeinen, in beiden Fällen ist die Induction eine solche, welche allmählich und stufenweise zum Allgemeinen fortschreitet, dort zu den Ideen, hier zu den Gesetzen, dort zum Urbild, hier zum Abbild der Natur, dort zu den Endursachen der Dinge, hier zu deren wirkenden Ursachen. Und was die Hauptsache ist: dieser Stufengang der In-

[1] Nov. Org. I, 65.

duction führt bei beiden durch die **negativen Instanzen.** Plato läßt nach dem Vorbilde des Sokrates jede Begriffsbestimmung die Probe der negativen Instanzen bestehen, seine Definitionen berichtigen und läutern sich fortwährend durch die contradictorischen Fälle, die hier nicht Naturerscheinungen sind, sondern Begriffsbestimmungen oder Urtheile. In dem Gespräch über den Staat handelt es sich um die Idee der Gerechtigkeit; der Gerechte, so scheint es dem Kephalos, muß jedem das Seinige geben, also das Geliehene, wenn es der Andere fordert, zurückerstatten. „Ist es auch gerecht", fragt Sokrates, „die geliehenen Waffen zurückzugeben, wenn sie der Andere im Wahnsinn fordert?" Offenbar nicht. Hier ist die negative Instanz, sie zeigt, daß die erste Definition der Gerechtigkeit zu weit war und darum die Sache nicht traf; nicht in allen Fällen ist die Gerechtigkeit, wie sie Kephalos sich vorstellt.[1] Es hieße die platonischen Gespräche abschreiben, wollte man die Beispiele solcher negativen Instanzen sammeln. Ebenso macht Bacon durch die negative Instanz die Probe, ob die gefundenen Bedingungen eines Naturphänomens die wesentlichen sind oder nicht. Plato versucht es mit den Begriffen, wie Bacon mit den Dingen; beide lassen ihre Vorstellung die Probe der negativen Instanz bestehen, um zu sehen, ob die Sache so ist, wie sie meinen; beide experimentiren, der Eine logisch, der Andere physikalisch; jener, um den wahren Begriff in unsern Vorstellungen, dieser, um die wahren Gesetze in der Natur zu finden. Sie gehen auf ähnlichen Wegen nach entgegengesetzten Zielen: per veram inductionem. Auch der Mensch und das menschliche Denken ist, wie die Natur, ein Proteus, den man nöthigen muß, sich zu äußern und Rede und Antwort zu stehen. Ist das Experiment eine Frage an die Natur, so gestellt, daß diese antwortet und sich offenbart: was sind dann die sokratisch-platonischen Gespräche anderes als Experimente mit der Natur des menschlichen Denkens?

Auch diese Verwandtschaft hat Bacon erkannt; sie macht ihn dem Plato geneigter als dem Aristoteles. Er selbst giebt darüber folgende Erklärung: „Die Induction, die zur Erfindung und zum sichern Beweis von Wissenschaften und Künsten dienen soll, muß die Natur sichten und scheiden, indem sie die wesentlichen Bedingungen von den zufälligen trennt; sie muß die negativen Instanzen durchmachen, um durch einen richtigen Schluß zu den affirmativen zu kommen. Und dies ist bisher noch nicht geschehen, ja nicht einmal versucht worden,

[1] Platon Rep. I, 331.

außer etwa durch Plato, der zur Sichtung seiner Definitionen und Ideen wenigstens diese Form der Induction brauchte."[1]

Die platonische Induction führt zu einer Ideenwelt, die sich auf dem Wege fortgesetzter Abstraction bildet; die baconische Induction führt zum Abbild der wirklichen Welt auf dem Wege fortgesetzter Erfahrung. Unter dem Gesichtspunkte Platos erscheint die wirkliche Welt als das Abbild, wozu die Philosophie das Urbild finden soll; unter dem baconischen dagegen erscheint die wirkliche Welt als das Urbild, dessen Abbild die Philosophie zu treffen sucht. Die platonische Abstraction besteht im Analysiren der Begriffe, die baconische Erfahrung im Analysiren der Dinge. Die Analyse der Dinge ist die Zerlegung der Körper, darum fordert Bacon statt der platonischen Abstraction die «dissectio naturae», die «anatomia corporum». „Denn wir gründen im menschlichen Geiste das wahre Bild der Welt so, wie es ist, nicht wie es jedem Beliebigen seine Vernunft aus eigener Willkür eingiebt, und dieses Bild kann nur getroffen werden durch die genaueste Zerlegung und Theilung der Dinge."[2]

3. Verhältniß zu Demokrit und zur alten Naturphilosophie.

Dies führt uns auf das letzte Verhältniß, welches zugleich einen festen Berührungspunkt bildet zwischen der baconischen und griechischen Philosophie. Dem Aristoteles widerstrebt Bacon aus allen Kräften und in allen Punkten, er will mit ihm gar nichts gemein haben, seine Methode erscheint ihm ebenso unnütz und unfruchtbar als seine Lehren. Plato bietet ihm eine formale Verwandtschaft; er findet hier seine Methode wieder, die wahre Induction, nur gebraucht zu nichtigen Zwecken und unnützen Erfindungen, denn die platonischen Ideen oder Dichtungen haben nichts mit dem menschlichen Leben gemein und können auf dieses nicht praktisch und umgestaltend einfließen.

Indessen giebt es einen Lehrbegriff des Alterthums, der für Bacon eine wirkliche Verwandtschaft enthält: das ist der Gegensatz zur Formalphilosophie, der Materialismus, die Naturphilosophie des vorsokratischen Zeitalters; es ist vor allem die atomistische Lehre des Demokrit, welcher sich Bacon zuneigt und mit ihm alle folgenden Philosophen seiner Richtung. Dieses philosophische Zeitalter, das älteste, lebte noch in der concreten Anschauung der Natur, in der

[1] Nov. Org. I, 105. — [2] Nov. Org. I, 124.

einfachen Auffassung der Körperwelt, nicht in leeren, daraus abgezogenen Formen. Die Principien, welche man hier den Dingen zu Grunde legte, waren körperlicher Art und fielen zusammen mit den Elementen. Bacons Abneigung gegen die Formalphilosophie macht und erklärt seine Zuneigung zum Materialismus; sein Gegensatz zum Aristoteles macht und erklärt seine Verwandtschaft mit Demokrit. Bacon und Demokrit, welchem Epikur folgte, wie diesem Lucrez, sind gleichsam die beiden Gegenfüßler der Formalphilosophie, die das classische Alterthum und von hier aus das scholastische Mittelalter beherrschte. „Es ist besser", sagt Bacon, „die Natur zu seciren, als zu abstrahiren. Das hat die Schule Demokrits gethan, die tiefer als alle übrigen in die Natur selbst eindrang."[1] Eben wegen seiner Schärfe und Gründlichkeit habe Demokrit bei der Masse keinen Anklang gefunden und seine Lehre sei von den Winden anderer Philosophien beinahe verweht worden. Und doch habe dieser Mann in seiner Zeit das höchste Ansehen genossen und einstimmig unter allen Weisen für den größten Naturphilosophen, ja für einen Magus gegolten. Weder des Aristoteles Polemik, der sich die Nebenbuhler um den Thron der Philosophie nach türkischer Art aus dem Wege schaffte, noch Platos Hoheit und gefeiertes Ansehen hätten vermocht, diese Lehre zu vernichten. Während in den Schulen alles von Aristoteles und Plato wiederhallte und der Lärm und Pomp, der damit gemacht wurde, groß war, stand bei denkenden Männern, welche die stillen und schwierigen Betrachtungen lieben, Demokrits Lehre in hohen Ehren. Wie hoch sie in der römischen Zeit gehalten wurde, sah man aus dem Lobe Ciceros, aus dem Gedichte des Lucrez, welcher aus der Denkweise seines Zeitalters geredet. Nicht Aristoteles und Plato, sondern die Barbaren der Völkerwanderung, die Genserich und Attila, hätten diese Philosophie mit der Weltbildung überhaupt verwüstet. Erst nach diesem großen Schiffbruch der menschlichen Wissenschaft hätten jene beiden Philosophen den Sieg über Demokrit bei der Nachwelt davongetragen, ihre Tafeln seien wie leichtere Waare vom Strome der Zeit fortgetragen und bis auf uns herabgeführt worden, während die schwerer wiegenden untersanken und in Vergessenheit geriethen. Die Zeit sei gekommen, Demokrit im Andenken der Welt wiederherzustellen.[2]

---

[1] Nov. Org. I, 51. — [2] Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de cupidine. Op. p. 652. 53.

Und nicht bloß Demokrit, das ganze Zeitalter der ältesten griechischen Naturphilosophie setzt Bacon den spätern Philosophen, insbesondere der Lehre des Aristoteles entgegen, die er als das Muster sophistischer Philosophie hinstellt. Wie Aristoteles die Naturphilosophie durch Dialektik verdorben, die Welt aus Kategorien zurechtgemacht, willkürliche Einfälle statt Erkenntniß gegeben, immer bemüht sich so zu äußern, daß seine Worte wie eine positive Erklärung erschienen, wenig bekümmert um die innere Wahrheit der Dinge, das zeige sich am besten, wenn man seine Lehre mit jenen früheren vergleiche, die bei den Griechen verbreitet waren. „Denn die Homoiomerien des Anaxagoras, die Atome des Leucipp und Demokrit, Himmel und Erde des Parmenides, Streit und Liebe des Empedokles, der Weltproceß des Heraklit, der die Körper in das Urfeuer sich auflösen und wieder daraus hervorgehen läßt: alle diese Lehren haben doch etwas von echter Naturphilosophie, sie schmecken nach Welt, Erfahrung, körperlicher Natur, während die Physik des Aristoteles zum großen Theil aus dialektischen Wortkünsten besteht, die dann unter solenneren Namen in der Metaphysik wiederkehren, als ob sie hier eine realere Geltung hätten und nicht ebenfalls bloß nominal wären."[1]

Doch giebt Bacon unter jenen griechischen Naturphilosophen alter Zeit den Atomisten den Vorzug; ihre Vorstellungsweise, da sie die Körper im eigentlichen Wortverstande durchdringt und in die kleinsten Theile auflöst, ist die naturgemäßeste, die am meisten materialistische. Demokrit hatte den richtigen Grundsatz, daß die Materie ewig sei, daß die ewige Materie kein form- und gestaltloses Wesen, sondern von Anbeginn durch bewegende und gestaltende Kräfte bestimmt werde, daß Materie und Kraft schlechterdings unzertrennlich seien, in der Natur der Dinge nie geschieden und darum in der Naturerklärung wohl zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Jene form- und gestaltlose Materie, von der Plato und Aristoteles mit ihren Schülern so viel reden, ist nicht die Materie der Dinge, sondern nur die Materie jener unbestimmten und unklaren Reden, womit sich die Wortphilosophie breit macht.[2] Demokrits Mangel liegt nur darin, daß er seine richtigen und unzerstörbaren Grundsätze nicht durch methodische Naturerklärung gewonnen, sondern aus dem sich selbst überlassenen Verstande vorweggenommen, daß er sie nicht physikalisch bewiesen,

[1] Nov. Org. I, 63. — [2] Atque abstracta materia ista est disputationum, non universi. Parmenidis, Telesii et praecipue Democriti phil. etc. Op. p. 654.

sondern metaphysisch behauptet hat. Dieser Mangel Demokrits trifft überhaupt die griechische Naturphilosophie, deren Charakter sich in den Atomisten am schärfsten ausprägt. Die folgenden Zeitalter von Sokrates bis herunter zu Bacon, ausgenommen die Wiederholungen der atomistischen Lehre in Epikur und Lucrez, verschlechterten die Naturphilosophie und damit den wissenschaftlichen Zustand überhaupt in zunehmender Entartung. Zuerst wurde die echte Naturphilosophie verdorben und in Schatten gerückt durch die platonische Ideenlehre, welche an die Stelle der Dinge Begriffe setzte, dann noch mehr durch aristotelische Logik, welche statt der Dinge und Begriffe Worte setzte, später durch die römische Moralphilosophie, zuletzt durch die christliche Theologie, die sich zur Vollendung der Barbarei und Geistesverwirrung mit der aristotelischen Philosophie vermischt hat. Jenes älteste Zeitalter allein, noch nicht verbildet durch eine falsche Philosophie, noch wenig verwirrt durch idola theatri, hatte den richtigen Instinct und die richtige Absicht. Um sie auszuführen, fehlten ihm nur die wissenschaftlichen Mittel. Ohne Instrumente, ohne Methode, wie sie waren, konnten diese ältesten Naturphilosophen nicht erfahrungsgemäß und wahrhaft physikalisch denken. Was blieb ihnen übrig, da sie die Natur nicht auf wissenschaftlichem Wege erklären konnten, als dieselbe zu anticipiren? Ihre Physik wurde schon im Ursprunge Metaphysik. Es war richtig, daß sie die Principien der Dinge in den Elementen und wirklichen Naturkräften suchten, aber diese verwandelten sich ihnen sogleich in allgemeine Axiome; sie fanden ihre Principien mehr durch einen divinatorischen Blick als durch gründliche Untersuchung. Ohne sichere Erfahrungsmethode waren sie angewiesen auf den bloßen Verstand. Sie hatten keine falsche Methode, sondern gar keine. Und was kann der sich selbst überlassene Verstand, da er zu wissen nicht vermag, anders als dichten? So erscheint in Bacons Augen die älteste Weisheit zwar ihrem Inhalte nach der

[1] Dies ist der Grund, warum Bacon seine Philosophie mit der atomistischen nicht indentificiert. Er wollte physikalische Atome, nicht metaphysische; die physikalischen Atome sind die Corpuskeln oder Partikeln, d. h. die letzten kleinsten Teile der Körper, die wir wahrnehmen und nachweisen können, die Atome im metaphysischen oder strengen Wortverstande dagegen Gedankendinge, die noch kein Naturforscher je entdeckt hat. „Die Sache soll nicht bis auf Atome zurückgeführt werden, die einen leeren Raum und eine unveränderliche Materie fälschlich voraussetzen, sondern auf wirkliche kleine Teile, die in Wahrheit existieren (ad particulas veras, quales inveniuntur)." Nov. Org. II, 8. Vgl. I, 66.

Natur und Wahrheit verwandt, am nächsten unter allen Philosophien der Vergangenheit, aber ihrer Form nach mehr als Dichtung, denn als Wissenschaft. Natur und Wahrheit sind darin gegenwärtig, nicht als deutliche Erkenntniß, gegründet auf Erfahrung, sondern als Mythus und Erfindung des dichterischen Verstandes. Hier erblickt Bacon die Verwandtschaft der griechischen Physiologie und Mythologie, und unter diesem Gesichtspunkt entsteht seine Auffassung von der „Weisheit der Alten“. Die Physiologie erscheint ihm als Dichtung, was sie in der That auch in dem ältesten Zeitalter war, und die Mythologie als Weisheit im Gewande der poetischen Erzählung, d. h. als Fabel, als Sinnbild der Natur und ihrer Kräfte, der Menschen und ihrer Sitten, denn auch die Dichtung ist ein Abbild der Wirklichkeit. Darin also stimmen die älteste Dichtung und die älteste Weisheit überein, daß sie der einfachen Wahrheit, von der sie noch nicht durch falsche Verstandeswege abgekommen sind, am nächsten stehen und den Sinn der Natur, der sie erfüllt, auf bildliche Weise auslegen. Daher nahm Bacon die Mythen des Alterthums als Sinnbilder oder Parabeln und versuchte eine solche allegorische Erklärung in seiner Schrift über die Weisheit der Alten. Er gelangte, wie es scheint, auf doppeltem Wege zu diesem Gesichtspunkte. Auf dem einen entdeckte er in dem ältesten Zeitalter naturwissenschaftliche Mythen, Fabeln, die als bedeutungsvolle Anschauungen auftreten und, ihrer dichterischen Hülle entkleidet, sich in naturphilosophische Sätze verwandeln, die seiner Denkart näher verwandt scheinen als alle Systeme der späteren Weisheit. Wenn aber in einigen Fällen die Mythen offenbar allegorische Bedeutung haben, warum nicht ebenso gut in vielen andern? Wenn es naturwissenschaftliche Mythen giebt, warum soll es nicht ebenso gut moralische und politische geben? So konnte Bacon schließen und demnach den Versuch machen, die allegorische Erklärung, welche ihm in einigen Fällen durch die Natur der Sache geboten schien, auf viele ähnliche Fälle anzuwenden. Und nicht genug, daß er so schließen konnte; nach der Entdeckung, welche er bei seiner Anschauung der frühern Philosophie in dem ältesten Zeitalter derselben zu machen glaubte, mußte er sogar die allegorische Erklärung der alten Dichtungen jeder andern vorziehen. Dazu zwang ihn außerdem der Gesichtspunkt, unter dem er die Poesie als solche auffaßte. Dies ist der andere Weg, den wir meinen. Der erste führt in Weise der Induction von einer geschichtlichen Thatsache zu einem

Axiom, welches Bacon verallgemeinert, indem er dasselbe auf viele Fälle anwendet; der andere führt in Weise der Deduction von einer allgemeinen Theorie zu einem Experiment, welches die vorausgesetzte Theorie bestätigen und an einer Reihe von Fällen beispielsweise geltend machen will. Beide treffen in einem Ziele zusammen, und dieses Ziel ist Bacons Schrift „über die Weisheit der Alten". Der kürzere von beiden Wegen, der in gerader Linie auf sein Ziel lossteuert, ist der zweite, der unmittelbar aus dem Gesichtspunkte der baconischen Poetik hervorgeht.

Fünfzehntes Capitel.

Die baconische Philosophie in ihrem Verhältniß zur Poesie.

I. Bacons Poetik.

1. Philosophie und Mythologie.

Bei der kritischen Musterung, welche Bacon über die frühere Philosophie hält, sieht er sich am äußersten Ende derselben der Poesie gegenüber; der einzige Berührungspunkt, den seine Philosophie mit der Vergangenheit gemein hat, liegt in dem ältesten Zeitalter, wo Wissenschaft noch eins war mit der Dichtung. Am weitesten entfernt ist der baconische Geist von dem aristotelisch-scholastischen, er nähert sich in einer gewissen Rücksicht dem platonischen, er trifft am nächsten zusammen mit dem demokritisch-atomistischen: hier begegnen sich die divergirenden Richtungen der baconischen und der frühern Philosophie; sie convergiren ganz in der Nähe der Mythologie, in dem dichterischen Zeitalter der Wissenschaft, wo Philosophie und Poesie noch unmittelbar miteinander verkehrten. Bacons Interesse an den Mythen der Alten ist auf die Verwandtschaft gestützt, welche er mit dem frühesten Zeitalter der Naturphilosophie empfindet, und seine Versuche der Mythenerklärung lassen sich unmittelbar zu den Zügen rechnen, die sein Verhältniß zur alten Philosophie namentlich nach der positiven Seite erleuchten. Daher setzen wir unsern Weg aus dem vorigen Abschnitt fort, wenn wir unserem Philosophen gleich von hier aus in das Gebiet seiner Mythenerklärung wenigstens so weit folgen, um die Art und Richtung derselben kennen zu lernen. Aus seinem Verhältniß zur Philosophie der Alten folgt sein Ver-

hältniß zu den Mythen, und aus diesem letzteren läßt sich der Standpunkt erkennen, den seine eigene Lehre zur Poesie überhaupt einnimmt. Obwohl nun die Politik eigentlich in das encyklopädische Hauptwerk gehört, so wollen wir schon jetzt davon reden und bei der spätern Darstellung seines zweiten Hauptwerks nur das rein wissenschaftliche Feld beachten. Es kommt dazu, daß die mythologischen Versuche früher sind, als die Ausführung der Encyklopädie, daß Bacon die Beispiele, welche er hier gab, aus jenen schöpfte, während auf der andern Seite der Typus seiner Poetik schon feststand, bevor er die Schrift über die Weisheit der Alten verfaßte: dieselbe steht zwischen dem Entwurf und der Ausführung des encyklopädischen Werks, und ihre Versuche können nicht bloß, sondern müssen betrachtet werden als in doppelter Hinsicht bemerkenswerthe Beispiele, denn sie erleuchten sowohl Bacons Philosophie gegenüber den Alten, als seine Poetik.

2. Die Dichtung als Allegorie.

Wir wissen, welche praktischen Ziele umfassender Art Bacon der Philosophie setzt, ihre Früchte sollen Werke sein, welche die Erkenntniß in die Macht des Menschen über die Dinge verwandeln und diese Herrschaft erweitern; der praktische Geist soll die Welt erfinderisch umbilden, der theoretische soll sie erfahrungsgemäß abbilden. Diese abbildliche Darstellung der Welt ist Weltbeschreibung und Welterklärung, jene ist die Geschichte der Natur und Menschheit, diese die Wissenschaft, welche erkennt, was die Geschichte berichtet; die Geschichte gehört dem Gedächtniß an, welches unsere Erfahrungen sammelt und aufbewahrt; die Wissenschaft ist das Werk der Vernunft, welche jene Erfahrungen durchdenkt und auf allgemeine Gesetze zurückführt. Aber außer Gedächtniß und Vernunft hat der theoretische Menschengeist noch ein anderes Vermögen: die Einbildungskraft oder Phantasie. Es muß mithin auch ein Abbild der Welt möglich sein durch die Phantasie, welches nicht rein factisch ist, wie das Abbild der Welt im Gedächtniß, nicht rein gesetzmäßig, wie das Abbild der Welt in der Vernunft, sondern von beiden sich darin unterscheidet, daß es nicht gefunden wird, sondern *erfunden*. Wahrnehmung und Vernunft sollen die treuen Spiegel sein, welche die Dinge reflectiren, ohne sie zu verändern, die Phantasie dagegen ist ein Zauberspiegel, der die Dinge verändert, indem er sie abbildet. Sie imaginirt das Abbild der Welt. Dieses erfundene Weltabbild ist die *Poesie*. Ihr gehört

in dem Reiche des theoretischen oder abbildenden Geistes die mittlere Provinz zwischen Geschichte und Wissenschaft.

In ihrem Verfahren ist die Poesie dem praktischen Geiste verwandt, denn sie ist erfinderisch, aber ihr Zweck bleibt theoretisch, denn er besteht in der bloßen Darstellung der Welt. In der Art ihrer Weltdarstellung unterscheidet sich die Poesie von der Wissenschaft und Geschichte; diese nämlich müssen die Welt darstellen, wie sie ist; die Poesie dagegen darf sie darstellen, wie das menschliche Gemüth wünscht, daß sie sein möchte; jene machen den menschlichen Geist den Dingen adäquat, diese die Dinge dem menschlichen Geist. „Deshalb kann die Poesie mit Recht als etwas Göttliches erscheinen, weil sie Abbilder der Dinge unserm Wunsche gemäß erscheinen läßt und nicht unsern Geist den Dingen unterwirft, was Vernunft und Geschichte verlangen."[1] Demnach ist unter dem baconischen Gesichtspunkte die Poesie das Abbild der Welt nicht bloß in, sondern auch nach unserm Geiste: das Abbild der Welt, dargestellt unter den Idolen der Phantasie. Also hier erscheint die Poesie nur als Spiegel der Welt, nicht als Spiegel der menschlichen Seele, nur als Abbild der Geschichte, nicht als Abbild des eigenen Gemüths. Es giebt mit andern Worten für Bacon keine lyrische Poesie. Das folgt mit Nothwendigkeit aus seinem Standpunkte, der dem theoretischen Geiste nur Weltabbildung, der Poesie nur phantasiegemäße Weltabbildung zuschreibt. Bacon selbst erklärt: „Satiren, Elegien, Epigramme, Oden und was zu dieser Gattung gehört, entfernen wir aus der Betrachtung der Poesie und rechnen es zur Philosophie und Rhetorik."[2] Hier zeigt sich schon die eigenthümliche Beschränkung der baconischen Poetik: sie verneint die lyrische Poesie und ist unvermögend, dieselbe zu erklären. Damit übersieht sie nicht bloß eine ganze Welt der Poesie, die existirt, gleichviel mit welchem Namen man sie bezeichnet, sondern, was mehr ist, sie übersicht zugleich die unversiegbare Quelle aller Dichtung, sie übersieht, was die menschliche Phantasie erfinderisch macht und poetisch stimmt. Die lyrische Poesie ist der Ausdruck der Gemüthsbewegungen und Empfindungen, welche die Phantasie inspiriren, zum Dichten fähig und bedürftig machen, die poetische und künstlerische

[1] De augm. scient. Lib II, cp. 13. Op. p. 60. — [2] De augm. scient. Lib. II, cp. 13. — Per poesim autem hoc loco intelligimus non aliud quam historiam confictam sive fabulam. Carmen enim stili quidam character est atque ad artificia rationis pertinet. Lib. II. cp. 2. Op. p. 43.

Thätigkeit überhaupt bedingen und hervortreiben. Es giebt keine Kunstschöpfung ohne Phantasie, es giebt keine schaffende Phantasie, ohne ein im Innersten bewegtes Gemüth, und die lyrische Poesie sagt, was das bewegte Gemüth leidet. Wer die Poesie so erklärt, daß er die lyrische ausschließt, der denkt sich Poesie und Kunst überhaupt ohne schaffende Phantasie und Gemüthsbewegung; es ist also natürlich, daß er von beiden nichts übrig behält als die Prosa. Dies wird sich deutlich genug an Bacon zeigen. Seine Begriffe von Poesie sind weit prosaischer als er selbst. Er beginnt damit, daß er das Urpoetische in die Rhetorik, d. h. in die Prosa verweist, nämlich die lyrische Poesie; er hört damit auf, daß er das Urprosaische als den höchsten Grad des Poetischen hinstellt, nämlich die allegorische Poesie. In seinen Augen kehrt sich die Poesie geradezu um. Wo sie aus ihrer natürlichen und ersten Quelle schöpft, da erscheint sie ihm gar nicht; wo sie im Begriffe ist, sich in Prosa zu verwandeln, und nur ihre Hülle noch nicht ganz abgelegt hat, da erscheint sie ihm auf dem Höhepunkte ihrer Würde und Kraft. Denn was bleibt der Poesie übrig, wenn sie die lyrische Gattung ausschließt? Nichts als die Abbildung der Geschichte, die sie darstellt in Form der Erzählung als vergangene Begebenheit, in der Form des Dramas als gegenwärtige Handlung, in der Form des Sinnbildes als bedeutsamen Vorgang. Das poetische Abbild der Geschichte ist entweder Erzählung oder Drama oder Sinnbild, daher die Gattungen der Poesie episch, dramatisch, parabolisch. Die epische Poesie stellt die Geschichte dar als vergangen, d. h. sie erzählt, die dramatische vergegenwärtigt die Geschichte, d. h. sie giebt sie als Handlung, die parabolische läßt sie als Bild einer Wahrheit erscheinen, d. h. sie versinnbildlicht. Die erste ist «historiae imitatio», die zweite «historia spectabilis», die dritte «historia cum typo».[1]

Die epische Poesie grenzt an die Geschichte, die parabolische an die Wissenschaft; jene ist Darstellung, diese Deutung der Geschichte; die Darstellung setzt die Ueberlieferung voraus, die Deutung strebt auf die Erklärung zu. Da nun Bacons ganze Aufgabe dahin zielt, aus der Geschichte (Weltbeschreibung) Wissenschaft (Welterklärung) zu machen, so begreift sich, wie ihn unter allen Gattungen der Poesie am meisten diejenige anzieht, welche der Wissenschaft zunächst steht. Die

[1] De augm. scient. II, cp. 13. Op. p. 59.

parabolische ist ihm die wichtigste: „sie überragt die andern“.[1] Sie fesselt die Phantasie durch ihre Bilder und reizt den Verstand durch deren Bedeutsamkeit. So bildet sie gleichsam die Einleitung oder Vorschule, den ersten, kindlichen, phantasiegemäßen Ausdruck der Wissenschaft; ihr didaktischer Werth ist in Bacons Augen zugleich der poetische. Nicht das Interesse für die Kunst, sondern für die Wissenschaft steigert hier die Bedeutung der allegorischen Poesie, sie erscheint um so viel poetischer, als sie nützlicher und der Wissenschaft dienstbarer ist als die andern poetischen Gattungen; sie verwandelt die Geschichte in ein Sinnbild, in einen Typus, entweder um Geheimnisse zu verhüllen oder um Wahrheiten zu versinnlichen: im ersten Fall ist sie mystisch, im zweiten didaktisch; die mystische Symbolik dient der Religion, die didaktische der Wissenschaft. Die heiligen Geheimnisse der Religion werden durch Sinnbilder dem Auge der Menge ebenso verhüllt, als die Wahrheiten der Natur dadurch faßlich und allen zugänglich gemacht werden. Menenius Agrippa überzeugte durch seine Fabel das römische Volk von der Gerechtigkeit der politischen Standesverhältnisse. Aehnlich redete auch die Wissenschaft in dem ältesten Zeitalter zu den Menschen. „Denn damals waren die Schlußfolgerungen der Vernunft neu und ungewohnt, darum mußte man die Vernunftwahrheiten durch Sinnbilder und Beispiele den Menschen anschaulich machen. Deshalb war damals alles voll von Fabeln, Parabeln, Räthseln und Gleichnissen. Daher kamen die sinnbildlichen Körper des Pythagoras, die Fabeln des Aesop und was dergleichen mehr ist. Selbst die Sprüche der alten Weisen redeten durch Gleichnisse. Wie die Hieroglyphen älter sind als die Buchstaben, so sind die Parabeln älter als die Beweise: sie sind die durchsichtigsten Argumente und die wahrsten Beispiele.“[2]

Dies ist der Gesichtspunkt, unter welchem Bacon die Sagen des Alterthums auffaßt. Diese Götter- und Wundergeschichten sind Abbilder der Welt (der Natur und Menschheit) durch die Phantasie. Aber sie sind nicht natürliche Abbilder: was können sie anders sein als bedeutsame? Sie sind weder episch noch dramatisch: was können sie anders sein als parabolisch? Sie sind weniger Abbilder als Sinnbilder der Welt, deren die älteste Weisheit bedarf, um ihre Wahrheiten einleuchtend zu machen. Die Wissenschaft hat das Interesse,

[1] At poesis parabolica inter reliquas eminet. Op. p. 60. — [2] De augm. scient. II, cp. 13. Op. p. 60. Vgl. De sap. vet. praef. Op. p. 1248.

den Sinn zu erklären, den jene Sagen bildlich, gleichsam hieroglyphisch ausdrücken; diese Mythenerklärung, die nur eine allegorische sein kann, rechnet Bacon unter die zu lösenden Aufgaben der Wissenschaft und macht selbst den Versuch einer Lösung. „Da alle bisherigen Erklärungsversuche jener parabolischen Dichtung ungenügend sind, so müssen wir eine Philosophie, die jenen alten Parabeln nachforscht, unter die wissenschaftlichen Aufgaben rechnen. Zu diesem Zwecke wollen wir selbst das eine oder andere Beispiel angeben, denn für alle Arbeiten, welche wir unternommen wünschen, werden wir stets entweder Vorschriften oder Beispiele aufstellen, damit es nicht scheine, als ob wir nur oberflächlich die Sache gestreift und wie die Auguren die Gegend nur mit geistigem Auge messen, aber nicht verstehen, selbst die Wege zu betreten. Was nun die Poesie betrifft, so ist die Erklärung der alten Parabeln das Einzige, was uns in diesem Zweige wünschenswerth erschienen."[1]

So führt seine Poetik ihn geraden Weges zu seiner Schrift über die Weisheit der Alten. Hier wird an einer Reihe von Beispielen die Lösung der bezeichneten Aufgaben vorbildlich gezeigt. Und zu dieser Lösung bietet die baconische Poetik nicht bloß Gesichtspunkt und Vorschrift, sondern zugleich exemplarische Fälle, welche schon die Schrift über die Weisheit der Alten enthält. Die Sagen vom Pan, Perseus und Dionysus dienen gleichsam als prärogative Instanzen, um an der ersten das Sinnbild einer kosmischen oder naturphilosophischen, an der zweiten das einer politischen, an der dritten das einer moralischen Wahrheit nachzuweisen.[2]

3. Bacons Erklärungsart.

Um zu sehen, wie Bacon in seiner Auflösung der Mythen verfährt, werden einige Beispiele genügen. Das wichtigste sei das erste. Verknüpfen wir den Standpunkt seiner Poetik mit dem beständigen Hinblick auf die alte Naturphilosophie, so konnte ihm nichts gelegener sein, als wenn er denselben Mythus im Munde der Dichter und Philosophen zugleich antraf und fand, daß beide in verwandter Absicht sich desselben Sinnbildes bedienten. Kein Mythus fesselte seine Aufmerksamkeit mehr als der kosmogonische, aus dessen Bildern die altpoetischen und altphilosophischen Vorstellungen von dem Urstoff

---

[1] De augm. scient. II, cp. 13. Op. p. 61. — [2] Ebend. II, cp. 13. Vgl. De sap. vet. VI, VII, XXIV.

und der Urkraft der Dinge hervorleuchten. In der Fabel vom Eros suchte er die ihm verwandten Züge der Lehren des Parmenides, Telesius und insbesondere des Demokrit. Dieser kosmogonische Eros ist nicht der Sohn der Aphrodite, sondern der älteste der Götter, der Bildner der Welt, die gestaltende Urkraft, hervorgegangen aus dem Ei, das selbst aus dem Schoße der Nacht hervorging. Als Urwesen ist er ohne Eltern, ohne Ursache, d. h. unerkennbar und dunkel. Die letzten Ursachen aller Dinge sind dunkel. Mit Recht läßt der Mythus das Ei, aus dem er hervorgeht, im Schoße der Nacht reifen und die Nacht darüber brüten. Aber das Ei wird aus der Nacht geboren, aus ihm der Eros, er tritt hervor und kommt zum Vorschein. Die Geburt ist eine Ausschließung. Auch die Erkenntniß geschieht durch Ausschließung, durch negative Instanzen, die das Verborgene enthüllen. Jetzt vergleicht sich die Geburt des Eros mit der baconischen Methode, die Vergleichungspunkte sind so willkürlich als wankend, sie springen von dem Erkenntnißobject auf die Erkenntnißart, von der Natur der Dinge auf die der Erfahrung; in der baconischen Methode sind die negativen Instanzen die Feuerprobe der Erkenntniß, der Weg zum Licht; in der Vergleichung mit dem Mythus erscheinen sie als der Weg durch die Nacht, denn solange wir das Licht suchen, sind wir noch nicht im Licht, also noch im Dunkel. Solange die Ausschließung noch nicht vollendet ist, sagt Bacon an dieser Stelle, solange sind wir noch nicht im Klaren, daher der Beweis durch Ausschließung der Instanzen, bevor er jenes Ziel erreicht hat, noch keine Erkenntniß ist, sondern gleichsam Nacht. So spielt Bacon mit seiner Methode, um sie dem Bilde anzupassen, welches darüber ganz aus den Augen verloren wird. Denn der Eros, um wieder in den Mythus zurückzukommen, ist der Urstoff mit seinen Kräften, und nun wird von dem Mythus gerühmt, daß er den Urstoff nicht als die unbestimmte und abstracte, form- und gestaltlose Materie einführt, sondern als durchgängig in allen ihren Theilen gestaltet und bewegt. Da sind wir bei den Atomen des Demokrit, bei dem Gegensatz dieser Lehre gegen die platonische und aristotelische, an derselben Stelle, die wir im vorigen Abschnitt ausführlich kennen gelernt haben.[1]

---

[1] De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et coeli sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine. Cp. p. 650—53. Vgl. De sap. vet. XII (coelum sive origines), XVII (cupido sive atomus).

In allen einunddreißig Fällen, woran sich Bacon in seiner Schrift über die Weisheit der Alten versucht hat, finden wir dieselbe Erklärungsart. Wo er der Sache näher kommt, da ist es dem Mythus zu danken, nicht ihm. Er setzt überall die allegorische Beschaffenheit der Mythen voraus, ohne sich im mindesten um ihre Geschichte zu kümmern, ohne ihren Ursprung, ihre religiösen, volksthümlichen, localen Elemente zu untersuchen, die frühern Bildungen von den spätern, die epischen Bestandtheile von den allegorischen zu sondern. Er nimmt sie nicht als Mythen, sondern nur als Parabeln, als Gleichnisse, bei denen das Bild gegeben, der Sinn zu finden ist; er verwandelt die Parabel in ein Gleichniß und überschreibt jede einzelne mit der Gleichung, welche er hineinlegt und ausführt: «cupido sive atomus». Er allein ist hier der allegorische Dichter und ist in seiner Erklärung so wenig ein Mytholog als Aesop ein Zoolog war. Wenn wir die Mythendichtung mit Naturproducten vergleichen dürfen und uns jetzt daran erinnern, wie eifrig Bacon verlangt hat, daß die Bildungen der Natur in ihren Eigenthümlichkeiten aufgefaßt und erklärt werden, daß alle vorgefaßten Meinungen, alle menschlichen Analogien aus unserer Betrachtungsweise entfernt werden sollen, so ist seine Mythendichtung eines der stärksten Beispiele des Gegentheils. Viel Tiefsinn wird hier mit vielem Leichtsinn fruchtlos verschwendet, und es wimmelt von verfehlten Analogien, vor welchen das baconische Organon selbst gewarnt hatte. Statt vieler Beispiele wollen wir eines anführen. Der Gott Pan gilt ihm als Sinnbild der Natur. Wie ihm die Natur erscheint, so muß sie sich in jenem Bilde versinnlichen, in dieser Absicht muß das Alterthum den Panmythus gedichtet haben. Pan repräsentirt den Inbegriff der irdischen Dinge, die der Vergänglichkeit anheimfallen, denen die Natur eine bestimmte Lebensdauer vorschreibt: darum sind die Parzen die Schwestern des Gottes; die Hörner des Pan spitzen sich nach oben zu: ebenso die Natur, die von den Individuen zu den Arten, von den Arten zu den Gattungen emporsteigt und so dem Bau einer Pyramide gleicht, die sich in den Panhörnern versinnbildlicht; diese berühren den Himmel: die höchsten Gattungsbegriffe führen aus der Physik zur Metaphysik und zur natürlichen Theologie; der Körper des Pan ist behaart: diese Haare sind ein Symbol der Lichtstrahlen, die von den leuchtenden Körpern ausgehen; der Pankörper ist doppelförmig, gemischt aus Mensch und Thier, aus der höhern und niedern Gattung: dasselbe gilt von allen

natürlichen Bildungen, überall zeigen sich Uebergangsformen von der niedern Stufe zur höhern, Mischungen aus beiden. Die Ziegenfüße des Gottes sind ein Symbol der aufsteigenden Weltordnung, die Panflöte ein Sinnbild der Weltharmonie, die sieben Rohre bedeuten die sieben Planeten; der gekrümmte Stab ist das bedeutsame Zeichen des verschlungenen Weltlaufs, endlich die Echo, welche sich dem Pan vermählt, veranschaulicht die Wissenschaft, welche das Echo der Welt, deren Abbild und Wiederhall sein soll.

Es kann nicht ausbleiben, daß hier und da, wo selbst die erkünstelte Erklärung den Gegenstand nicht ganz verfehlen konnte, sich auch sinnvolle und treffende Züge finden. Es giebt gewisse Mythen, in denen Charakterzüge einer menschlichen Gemüthsart ausgeprägt sind, und die als solche Typen unsere Einbildungskraft fesseln. So ist der Prometheus gleichsam ein Urtypus des im Selbstgefühl eigener unabhängiger Kraft aufstrebenden Menschengeistes. In diesem Vorbild haben sich Goethe und Bacon gespiegelt. Dieser sieht in dem Titanen der Sage den erfinderischen Menschengeist, der die Natur seinen Zwecken unterwirft, die menschliche Herrschaft begründet, die menschliche Kraft ins Grenzenlose steigert und gegen die Götter aufrichtet.[1] Wie er im Prometheus das Vorbild des emporstrebenden, durch Erfindung mächtigen Menschengeistes sieht, so erscheint ihm Narciß als Typus der menschlichen Eigenliebe. Er benutzt die Dichtung, um mit deren Zügen den Charakter der Selbstliebe zu schildern, und wie sehr er auch die Züge des Dichters mißdeutet, wie fremd seine Erklärung dem Charakter des Mythus ist, so sehr beweist sie seine eigene feine und sinnige Menschenkenntniß. Den Dichter hat er verfehlt, aber den Charakter der Eigenliebe so menschenkundig getroffen, daß wir die Schilderung mit seinen Worten wiederholen. „Narciß, so erzählt man, war wunderbar von Gestalt und Schönheit, aber zugleich erfüllt von unmäßigem Stolz und unerträglicher Verschmähung. Selbstgefällig, wie er war, verachtete er die Andern und lebte einsam im Walde und auf der Jagd mit wenigen Gefährten, denen er alles war. Sehnsüchtig verfolgte ihn überall die Nymphe Echo. So kam er einst auf seinen einsamen Wanderungen zu einer klaren Quelle, und hier lagerte er sich am heißen Mittage. Kaum hatte er im Wasserspiegel sein eigenes Bild erblickt, so versank er in dessen Betrachtung, staunte sich an,

[1] De sap. vet. XXVI (Prometheus = status hominis).

und ganz und gar in diese Anschauung vertieft und davon hingerissen, konnte ihn nichts von diesem Bilde entfernen. An die Stelle festgebannt, erstarrte er und verwandelte sich zuletzt in die Blume Narciß, welche im ersten Frühlinge blüht und den unterirdischen Göttern, dem Pluto, der Proserpina und den Eumeniden geweiht ist. Diese Fabel scheint die Gemüthsverfassung und die Schicksale solcher zu veranschaulichen, die alles, was sie sind, von der Natur allein haben, ohne eigene Anstrengung, jener Lieblinge der Natur, die sich in Selbstliebe auflösen und gleichsam verzehren. Diese Gemüthsart bringt es mit sich, daß solche Menschen selten im öffentlichen Leben erscheinen und sich mit den bürgerlichen Geschäften einlassen. Denn im öffentlichen Leben müssen sie manche Vernachlässigung, manche Geringschätzung erfahren, die ihr Selbstgefühl drücken und schmerzen würde. Darum leben sie lieber einsam, für sich, gleichsam im Schatten, nur mit sehr wenigen auserwählten Gefährten, und nur mit solchen, von denen sie verehrt und bewundert werden, die ihnen echoartig in allem, was sie sagen, beistimmen und gleichsam ihr Wiederhall sind. Sind sie nun, wie es nicht anders sein kann, von dieser Lebensart entkräftet, ausgehöhlt und von Selbstbewunderung verzehrt, dann ergreift sie eine unglaubliche Thatlosigkeit und Trägheit, sodaß sie ganz und gar erstarren und alles Feuer und allen Lebensmuth einbüßen. Sinnig lassen sich diese Gemüther mit den Frühlingsblumen vergleichen; im ersten Jugendalter blühen sie und werden von aller Welt bewundert, im reifen Alter täuschen und vereiteln sie die Hoffnungen, die man auf sie gesetzt hatte. Wie die Frühlingsblumen sind diese reichbegabten Naturen den unterirdischen Göttern geweiht, denn sie verschwinden spurlos, ohne der Welt etwas genützt zu haben. Denn was keine Frucht von sich giebt, sondern wie ein Schiff im Meere vorübergleitet und versinkt, das pflegten die Alten den Schatten und unterirdischen Göttern zu weihen."[1]

Man sieht aus diesem Beispiele, das wir geflissentlich gewählt haben, wie rücksichtslos Bacon mit den Zügen der Dichtung umgeht. Sein Narciß ist ein anderer als der des Ovid. Gerade der dichterische Hauptzug erscheint bei Bacon in sein Gegentheil verkehrt: in der Dichtung verschmäht Narciß die Echo, die ihn verfolgt, in der baconischen Erklärung sucht er die Echo als die einzige Gesellschaft, die er verträgt. Aus der sehnsüchtigen Nymphe macht Bacon Parasiten

[1] De sap. vet. (Narcissus = philautia).

und aus dem Narciß einen allgemenien menschlichen Typus, den er treffend und meisterhaft zeichnet.

II. Das griechische und römische Alterthum.

Bacon und Shakespeare.

Für die geschichtliche und religiöse Grundlage der Mythologie hat Bacon weder Sinn noch Maßstab; er nimmt die Mythen als lustige Gebilde einer willkürlichen Phantasie, als poetische Lehrbegriffe, die er nach der Form *seines* Geistes erklärt und verwandelt. Aber die Mythologie bildet die Grundlage des Alterthums. So wenig er diese erkennt, so wenig ist er im Stande, die Welt zu beurtheilen und zu verstehen, die sich auf jener Grundlage erhebt. Er urtheilt über das Alterthum mit fremdem Geiste. Ihm fehlt der Sinn für dessen geschichtliche Eigenthümlichkeit, der congeniale Verstand für das Antike, der hier, wenn irgendwo, nöthig ist zu einer eindringenden Erkenntniß. Dieser Mangel bleibt in der gesammten von Bacon begründeten Aufklärung. Auch die deutsche Aufklärung hat an diesem Mangel gelitten und sich durch Winckelmann und dessen Nachfolger davon befreit; diese Ergänzung ist auf der englisch-französischen Seite ausgeblieben, und es scheint, als ob dem Geiste, welcher hier die Herrschaft führt, dafür die Anlage fehlt, die durch keine empirische Kenntniß erworben, geschweige ersetzt werden kann; denn sie beruht auf einer Verwandtschaft, die unter den denkenden Völkern der neuen Welt das deutsche auszeichnet, vielleicht zum Ersatz für manche andere Mängel. Wir reden hier von dem griechischen Alterthum, welches Bacon von dem römischen nicht genug zu unterscheiden wußte; dieser Unterschied aber ist so groß, daß er kaum den gemeinsamen Namen duldet. Das classische Alterthum im specifischen Sinn ist das griechische auf homerischer Grundlage. Bacon dagegen, wie es sein Nationalgeist und sein Zeitalter mit sich brachte, erblickte das griechische Alterthum nur durch das Medium des römischen. Er hatte selbst in seiner Denk- und Empfindungsweise etwas dem römischen Geiste Verwandtes, der sich zum griechischen verhält wie die Prosa zur Poesie. Wie die griechische Mythendichtung im römischen Verstande erschien, ähnlich erscheint sie in dem baconischen. Die Römer erklärten die alten Dichtungen in jener allegorischen Weise, die bei den spätern Philosophen nach *Aristoteles*, namentlich bei den Stoikern verbreitet war und besonders durch Chrysipp geltend gemacht wurde.

Diese spätern Philosophen waren schon auf dem Uebergange aus der griechischen Welt in die römische. So sehr sich Bacon in der Vorrede seiner Schrift über die Weisheit der Alten gegen die Stoiker, vorzüglich gegen Chrysipp zu verwahren sucht, so wenig hat er ein Recht, ihre Mythenerklärung für eitler und willkürlicher zu halten als die seinige. Das ganze Zeitalter, in dem er lebte, kannte das griechische Alterthum nur im Geiste des römischen, mit diesem sympathisirte der englische Nationalgeist vermöge seiner Weltstellung und die baconische Denkweise selbst. Zwischen dem römischen und baconischen Geiste liegt die Verwandtschaft in dem überwiegend praktischen Sinn, der alles unter dem Gesichtspunkte des menschlichen Nutzens betrachtet, und dessen letzter und größter Zweck kein anderer ist als die Vermehrung der menschlichen Herrschaft. Man darf diese Parallele durch einige Punkte verfolgen. Die Römer begehren die Herrschaft über die Völker, Bacon die Herrschaft über die Natur, beide brauchen als Mittel die Erfindung: bei den Römern ist dieses Mittel die militärische, bei Bacon die physikalische Erfindung. Was dort die siegreichen Kriege, das sind hier die siegreichen Experimente. Um ihren Kriegen einen sichern Hintergrund zu geben, finden die Römer die bürgerlichen Gesetze, welche die innern Rechtszustände befestigen und regeln; um seine Experimente auf eine sichere Basis zu stützen, sucht Bacon die natürlichen Gesetze, welche die innern Bedingungen aufstellen, unter denen die Experimente gelingen. Und bei beiden macht die Erfahrung die Richtschnur, wonach die Gesetze gebildet werden, dort in politischem, hier in naturwissenschaftlichem Verstande. Praktische Weltzwecke bestimmen die Richtung des römischen und des baconischen Geistes und erzeugen in beiden eine gewisse Verwandtschaft der Denkweise. Unter dem Gesichtspunkte des praktischen Nutzens, der von ihren nationalen und politischen Zwecken abhing, haben sich die Römer die griechische Götterwelt angeeignet, sie haben sie bürgerlich gemacht und die Phantasie daraus vertrieben. Darum neigte sich der römische Verstand von selbst zur allegorischen Erklärung der Mythen, wodurch die naive Dichtung zu einer Sache des reflectirenden Verstandes gemacht und aus der freien Schöpfung der Phantasie in ein Mittel für didaktische oder andere Zwecke verwandelt wird. Ueberhaupt ist die allegorische Erklärung poetischer Werke erst möglich mit der Frage: was will die Dichtung, wozu dient sie? Auf diese Frage ist die allegorische Erklärung eine denkbare Antwort. Die Antwort ist so

prosaisch und dem Geiste der Poesie fremd als die Frage. Die Allegorie selbst dient dem Künstler, wo er sie braucht, nie zum Zweck, sondern nur als Mittel, sie ist nie sein Object, sondern stets Instrument, und er braucht sie nur da, wo er sein Object nicht anders als mit ihrer Hülfe ausdrücken kann. Sie ist in der Poesie, wie überhaupt in der Kunst, eine Hülfsconstruction, die allemal einen Mangel beweist entweder in den natürlichen Mitteln der Kunst oder in denen des Künstlers. So läßt sich die Poesie erst dann allegorisch erklären, wenn man diese selbst so betrachtet als sie die Allegorie: nicht als Zweck, sondern als Mittel für auswärtige Zwecke. Das war die römische Auffassungsweise gegenüber den Schöpfungen der griechischen Phantasie, und damit stimmte die baconische überein.

Dieselbe Verwandtschaft mit dem römischen Geiste, dieselbe Fremdheit gegenüber dem griechischen finden wir in Bacons größtem Zeitgenossen wieder, dessen Phantasie einen so weiten und umfassenden Gesichtskreis beherrschte als Bacons Verstand. Wie konnte der griechischen Poesie gegenüber dem Verstande eines Bacon gelingen, was der gewaltigen Phantasie eines Shakespeare nicht möglich war? Denn in Shakespeare stellte sich der Phantasie des griechischen Alterthums eine gleichartige und ebenbürtige Kraft gegenüber, und nach dem alten Spruche sollte doch das Gleiche durch das Gleiche am ehesten erkannt werden. Aber das Zeitalter, der Nationalgeist, mit einem Worte alle die Mächte, welche den Genius eines Menschen ausmachen, und denen unter allen das Genie selbst am wenigsten widerstehen kann, setzten hier die undurchdringliche Schranke. Sie war dem Dichter so undurchdringlich als dem Philosophen. Shakespeare vermochte so wenig griechische Charaktere darzustellen, als Bacon die griechische Poesie zu erklären. Wie Bacon hatte Shakespeare etwas Römisches in seinem Geist, nichts dem Griechischen Verwandtes. Die Coriolane und Brutus, die Cäsar und Antonius wußte sich Shakespeare anzueignen: er traf die römischen Helden des Plutarch, nicht die griechischen des Homer. Die letztern konnte er nur parodiren, aber seine Parodie war nicht zutreffend, so wenig zutreffend als Bacons Erklärungen der Mythen. Es müssen verblendete Kritiker sein, die sich überreden können, die Helden der Ilias seien in den Caricaturen von Troilus und Cressida übertroffen; diese Parodie konnte nicht zutreffend sein, weil sie von vornherein poetisch unmöglich war. Schon der Versuch, den Homer zu parodiren, beweist, daß man ihm fremd

ist. Denn was sich nie parodiren läßt, ist das Einfache und Naive, das in Homer seinen ewigen und unnachahmlichen Ausdruck gefunden! Ebenso gut könnte man Caricaturen machen auf die Statuen des Phidias! Wo die dichtende Phantasie nie aufhört, einfach und naiv zu sein, wo sie sich nie verunstaltet durch Ziererei oder Unnatur, da ist das geweihte Land der Poesie, in dem der Parodist keine Stelle findet. Dagegen läßt sich eine Parodie denken, wo sich der Mangel an Einfachheit und Natürlichkeit fühlbar macht, ja sie kann hier als poetisches Bedürfniß empfunden werden. So konnte Euripides, der oft genug weder einfach noch naiv war, parodirt werden, und Aristophanes hat gezeigt, wie treffend. Selbst Aeschylus, der nicht immer ebenso einfach als groß blieb, konnte nicht ganz der parodirenden Kritik entgehen. Aber Homer ist sicher! Ihn parodiren heißt, ihn verkennen und so weit außer seiner Tragweite stehen, daß man nichts mehr von der Wahrheit und dem Zauber homerischer Dichtung empfindet. Hier standen Shakespeare und Bacon. Die Phantasie Homers und was durch diese Phantasie angeschaut und empfunden sein will, blieb ihnen fremd, und das war nicht weniger als das griechisch-classische Alterthum. Man kann den Aristoteles nicht verstehen ohne den Plato, und ich behaupte, man kann die platonische Ideenwelt nicht mit verwandtem Geiste anschauen, wenn man nicht vorher mit verwandtem Geiste die homerische Götterwelt empfunden hat. Ich rede von der Form des platonischen Geistes, nicht von seinen Objecten; der homerische Glaube (dogmatisch genommen) war freilich nicht der platonische, so wenig als der des Phidias. Aber diese dogmatischen oder logischen Differenzen sind weit geringer als die formale und ästhetische Verwandtschaft. Die Conceptionen Platos sind von homerischer Abkunft.

Diesen Mangel geschichtlicher Weltanschauung theilt Bacon mit Shakespeare neben so vielen Vorzügen, die sie gemein haben. In die Parallele beider, welche Gervinus in der Schlußbetrachtung seines „Shakespeare" mit der ihm eigenthümlichen Kunst der Combination gezogen und durch eine Reihe treffender Punkte durchgeführt hat, gehört auch die ähnliche Stellung beider zum Alterthum, ihre Verwandtschaft mit dem römischen Geiste, ihre Fremdheit gegenüber dem griechischen.[1] Beide hatten in eminenter Weise den Sinn für Menschenkenntniß, der das Interesse am praktischen Menschenleben

[1] Shakspeare von Gervinus. Bd. IV, S. 343 flg.

und an der geschichtlichen Wirklichkeit sowohl voraussetzt als hervorruft. Diesem Interesse entsprach der Schauplatz, auf dem sich die römischen Charaktere bewegten. Hier begegneten sich Bacon und Shakespeare, in dem Interesse an diesen Objecten und in dem Versuch, sie darzustellen und nachzubilden: diese Uebereinstimmung erleuchtet ihre Verwandtschaft mehr als jedes andere Argument. Dabei findet sich keine Spur einer wechselseitigen Berührung. Bacon erwähnt Shakespeare nicht einmal da, wo er von der dramatischen Poesie redet, er geht an dieser mit einer allgemeinen und oberflächlichen Bemerkung vorüber, welche weniger auf sie selbst als auf das Theater und dessen Nutzen gerichtet ist; und was sein eigenes Zeitalter betrifft, so redet Bacon von dem moralischen Werth des Theaters mit großer Geringschätzung. Aber man muß auch Bacons Verwandtschaft mit Shakespeare nicht in seinen ästhetischen Begriffen, sondern in den moralischen und psychologischen aufsuchen. Seine ästhetischen Begriffe folgen zu sehr dem stofflichen Interesse und dem utilistischen Gesichtspunkt, um die Kunst als solche in ihrem selbständigen Werthe zu treffen. Indessen dies hindert nicht, daß Bacons Art, Menschen zu beurtheilen und Charaktere aufzufassen, mit Shakespeare zusammentraf, daß er den Stoff der dramatischen Kunst, das menschliche Leben, ähnlich vorstellte wie der große Künstler selbst, der diesen Stoff wie keiner zu gestalten wußte. Ist nicht das unerschöpfliche Thema der shakespeareschen Dichtung die Geschichte und der naturgemäße Gang der menschlichen Leidenschaften? Ist nicht in der Behandlung dieses Themas Shakespeare unter allen Dichtern der größte und einzige? Und eben dieses Thema setzt Bacon der Moralphilosophie zur vorzüglichen Aufgabe. Er tadelt den Aristoteles, daß er die Affecte nicht in der Ethik, sondern in der Rhetorik behandelt, daß er nicht ihre *natürliche Geschichte*, sondern ihre künstliche Erregung in das Auge gefaßt habe. Auf die natürliche Geschichte der menschlichen Affecte richtet Bacon die Aufmerksamkeit der Philosophie, er vermißt die Kenntniß davon unter den Wissenschaften. „Die Wahrheit zu reden", sagt Bacon, „so sind die vorzüglichen Lehrer dieser Wissenschaft die Dichter und Geschichtschreiber, die nach der Natur und dem Leben darstellen, wie die Leidenschaften aufgeregt und entzündet werden müssen, wie gelindert und besänftigt, wie gezügelt und bezähmt, um nicht auszubrechen, wie die gewaltsam unterdrückten und verhaltenen Leidenschaften sich dennoch verrathen, welche Handlungen sie hervor-

bringen, welchen Wechseln sie unterliegen, welche Knoten sie schürzen; wie sie einander gegenseitig bekämpfen und widerstreben."[1] Eine solche lebensvolle Schilderung verlangt Bacon von der Moral, er verlangt damit nichts Geringeres als eine Naturgeschichte der Affecte: genau dasselbe, was Shakespeare geleistet hat. Welcher Dichter hätte es besser geleistet als er? Welcher hätte den Menschen und seine Leidenschaften, wie sich Bacon ausdrückt, mehr «ad vivum» geschildert? „Die Dichter und Geschichtschreiber", meint Bacon, „geben uns die Abbilder der Charaktere; die Ethik soll nicht diese Bilder selbst, wohl aber deren Umrisse aufnehmen, die einfachen Züge, welche die menschlichen Charaktere bestimmen. Wie die Physik die Körper seciren soll, um ihre verborgenen Eigenschaften und Theile zu entdecken, so soll die Ethik in die menschlichen Gemüthsverfassungen eindringen, um deren geheime Dispositionen und Anlagen zu erkennen. Und nicht die inneren Anlagen, auch die äußeren Bedingungen, welche die menschlichen Charaktere mit ausprägen, will Bacon in die Ethik aufgenommen wissen: alle jene Eigenthümlichkeiten, die sich der Seele mittheilen von Seiten des Geschlechts, der Lebensstufe, des Vaterlands, der Körperbeschaffenheit, der Bildung, der Glücksverhältnisse u. s. f."[2] Mit einem Wort, er will den Menschen betrachtet wissen in seiner Individualität: als ein Product von Natur und Geschichte, durchgängig bestimmt durch natürliche und geschichtliche Einflüsse, durch innere Anlagen und äußere Einwirkungen. Und genau so hat Shakespeare den Menschen und sein Schicksal verstanden: er faßte den Charakter als ein Product dieses Naturells und dieser geschichtlichen Stellung und das Schicksal als ein Product dieses Charakters. Wie groß Bacons Interesse für solche Charakterschilderungen war, zeigt sich darin, daß er selbst sie zu machen versuchte. Er entwarf in treffenden Zügen das Charakterbild von Julius Cäsar, in flüchtigen Umrissen das von Augustus.[3] Beide faßte er in ähnlichem Geiste auf, als Shakespeare. Er sah in Cäsar alles vereinigt, was an Größe und Adel, an Bildung und Reiz der römische Genius zu vergeben hatte, er begriff diesen Charakter als den größten und gefährlichsten, den die römische Welt haben konnte. Und was bei der Analyse eines Charakters stets die Probe der Rech-

[1] De augm. scient. Lib. VII, cp. 3. S. unten Cap. XIII, N. III. 4. — [2] De augm. scient. Lib. VII, cap. 3. S. unten Cap. XIII. 3. — [3] Imago civilis Julii Caesaris. Im. civ. Augusti Caesaris. Op. p. 1320 fg.

nung macht, Bacon erklärte den Charakter Cäsars so, daß er sein Schicksal miterklärte. Er sah, wie Shakespeare, daß es in Cäsar die Neigung zum monarchischen Selbstgefühl war, die seine großen Eigenschaften und zugleich deren Verirrungen beherrschte, wodurch er der Republik gefährlich und seinen Feinden gegenüber blind wurde. „Er wollte", sagt Bacon, „nicht der Größte unter Großen, sondern Herrscher unter Gehorchenden sein." Seine eigene Größe verblendete ihn so, daß er die Gefahr nicht mehr kannte. Das ist derselbe Cäsar, den Shakespeare sagen läßt: „Ich bin gefährlicher als die Gefahr, wir sind zwei Leuen, an einem Tage geworfen, doch ich der ältere und der schrecklichere!" Wenn Bacon zuletzt Cäsars Verhängniß darin sieht, daß er seinen Feinden verzieh. um mit dieser Großmuth der Menge zu imponiren, so zeigt er uns ebenfalls den verblendeten Mann, der den Ausdruck seiner Größe auf Kosten seiner Sicherheit steigert.

Es ist sehr charakteristisch, daß Bacon unter den menschlichen Leidenschaften am besten den Ehrgeiz und die Herrschsucht, am wenigsten die Liebe begriff, die er am niedrigsten schätzte. Sie war ihm so fremd als die lyrische Poesie. Doch erkannte er in einem Fall ihre tragische Bedeutung. Und gerade aus diesem Fall hat Shakespeare eine Tragödie gelöst. „Große Seelen und große Unternehmungen", meint Bacon, „vertragen sich nicht mit dieser kleinen Leidenschaft, die im menschlichen Leben bald als Sirene, bald als Furie auftritt. Jedoch", fügt er hinzu, „ist hiervon Marcus Antonius eine Ausnahme."[1] Und in Wahrheit, von der Kleopatra, wie sie Shakespeare aufgefaßt hat, läßt sich treffend sagen, daß sie dem Antonius gegenüber Sirene und Furie zugleich war.[2]

Sechszehntes Capitel.

Organon und Encyklopädie.

Nachdem wir über den Gesichtspunkt im Klaren sind, unter welchem Bacon seine neue Lehre gründet und die alten bekämpft, beschreiben

[1] Sermones fideles, X, de amore, Op. p. 1153. — [2] Schon hieraus erhellt zur Genüge, wie unwissend und grundverkehrt die Vorstellung ist, daß Bacon der Verfasser der nach Shakespeare genannten Dichtungen gewesen sei. Vgl. meine Schrift „Shakespeare und die Bacon-Mythen". (Festvortrag gehalten in der Generalversammlung der deutschen Shakespeare-Gesellschaft zu Weimar am 23. April 1895.) S. 15—21.



wir von hier aus den Umfang und Gesichtskreis seiner Philosophie. Wir kennen die sechs Haupttheile, in welche das Gesammtwerk zerfallen sollte[1], von denen zwei in geordneter Weise ausgeführt, wenn auch nicht in gleicher Art vollendet sind: der Grundriß, nach welchem, und die Methodenlehre, kraft welcher der Bau einer neuen Philosophie errichtet werden soll. Die Methode lehrt das Organon, den Grundriß enthalten die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften, sie umsegeln gleichsam, um mit Bacon selbst zu reden, die Küsten der Wissenschaft und beschreiben den Globus der gesammten Geisteswelt, der alten und neuen. Unter den philosophischen Werken, die er selbst herausgab, war der Entwurf zu diesem Grundriß das erste, die Erweiterung und Ausführung desselben das letzte.

In diesen beiden Schriften, dem Organon und dem Grundriß, liegt Bacons erneuende, wegweisende, bahnbrechende That, der folgenreiche Anfang, den er gemacht hat, den allein er machen wollte; er wußte zu gut, daß die Zeit fortschreitet und die Systeme der Philosophie auflöst, auch wenn sie noch so geschlossen erscheinen, daß dieser auflösenden Macht am ehesten und am gründlichsten gerade die Lehrgebäude verfallen, welche für die Ewigkeit gelten wollen. Daher war es von Anfang an seine Absicht, eine Philosophie einzuführen, die nicht trotz der Zeit bestehen, sondern mit ihr fortschreiten sollte. Er suchte die Wahrheit der Zeit, kein abgeschlossenes, sondern ein progressives Werk, das er selbst mit unverblendetem Urtheil den Mächten der Zeit unterwarf und hingab. Als er den ersten Entwurf seines Grundrisses veröffentlichte, verglich sich Bacon in einer brieflichen Aeußerung mit dem Glöckner, der die Leute zur Kirche ruft; als er achtzehn Jahre später das vollendete Werk herausgab, sagt er am Schluß: „Man kann mir vorwerfen, daß meine Worte ein Jahrhundert erfordern, wie einst zu dem Gesandten eines Städtchens, als dieser Großes verlangte, Themistokles sagte: «Deine Worte sollten einen Staat hinter sich haben!» Ich antworte: Vielleicht ein ganzes Jahrhundert zum Beweisen und einige Jahrhunderte zum Vollenden."

Darum blieb auch bei allen Erweiterungen und Ausführungen die Grundform seiner Werke Entwurf, die Grundform seiner Darstellung encyklopädisch und aphoristisch. Der Grundriß hat die Form

[1] S. oben Buch I. Cap. VIII.

der encyklopädischen Uebersicht, das Organon die der Aphorismen. An einer Stelle seiner Encyklopädie, wo er bei Gelegenheit der Rhetorik von der Kunst des wissenschaftlichen Vortrags handelt, bemerkt Bacon selbst, daß die Darstellungsweise in Aphorismen, wenn sie nicht ganz oberflächlich sein wolle, aus der Tiefe und dem Mark der Wissenschaften geschöpft werden müsse und die allmählich gereifte Frucht des gründlichsten Nachdenkens sei. Diese Bemerkung trifft ihn selbst, die Beziehung auf das Organon liegt nah, und er durfte in Ansehung dieses Werkes, das er lange durchdacht und zwölfmal umgearbeitet hatte, wohl fordern, daß man seine Aphorismen nicht für abgerissene und flüchtige Gedanken nehme.

Vergleichen wir Organon und Grundriß, so sind ihre Aufgaben verschieden, ihr Zusammenhang einleuchtend. Die Encyklopädie will aufbauen, die Methodenlehre muß wegräumen, was im Wege steht; dort soll „das Magazin des menschlichen Geistes" gefüllt, hier „die Tenne desselben" gefegt und geebnet werden. Daraus erklären sich mancherlei Abweichungen und selbst Widersprüche, die zwischen beiden Werken auffallen können, und für welche jene Verschiedenheit der Aufgaben ein ausreichender und besserer Erklärungsgrund ist als etwa persönliche Absichten anderer Art, die Bacon gehabt haben könnte. Die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften wenden sich sämmtlich an den König und beginnen mit einer Lobrede, welche nicht schmeichelhafter und in der Schmeichelei kaum ausschweifender sein kann. Freilich galt damals an den Höfen nach der Sitte der Zeit die äußerste Schmeichelei für den gewöhnlichen Grad der Höflichkeit. Daß nun Bacon in Rücksicht auf den König manche Stellen gemäßigt und vorsichtig gehalten, manche geflissentlich so gewendet hat, daß sie dem Könige gefallen sollten, ist nicht in Abrede zu stellen. Indessen war mit dem Gesammtwerk auch das Organon dem Könige gewidmet. Als Bacon dieses herausgab, lebte er am Hofe und stand in der Fülle des Ansehens; als er seine encyklopädischen Bücher veröffentlichte, war er gefallen und vom Hofe fern. Es ist nicht einzusehen, warum er hier in der Rücksicht auf königliche Liebhabereien hätte übermäßiger sein und weiter gehen sollen als dort. Dagegen ist leicht zu sehen, daß in der Aufgabe des Organons die Entgegensetzung, in der des encyklopädischen Werkes die Umfassung lag, daß Bacon dort schärfer und negativer, hier wo er jede mögliche Wissenschaft zu berücksichtigen, ihr die Stelle anzuweisen, die

vorhandenen Leistungen anzuführen hatte, anerkennender und positiver verfahren mußte. Im Organon sind die Urtheile über Aristoteles und die Scholastiker wegwerfend und geringschätzig, von dem Bestreben erfüllt, sie aus dem Wege zu räumen, in dem Grundriß finden sich Urtheile auch anderer Art; bei Aristoteles wird die wissenschaftliche Größe seiner Leistungen anerkannt, bei den Scholastikern die formelle Denkkraft, welche große Lichter aus ihnen gemacht hätte, wenn nicht ihre Objecte so einförmig gewesen wären. Im Organon gilt die Naturwissenschaft als die große Mutter aller Wissenschaften, in der Encyklopädie wird eine Fundamentalphilosophie gefordert, welche auch der Naturwissenschaft zu Grunde liegen soll; dort ist die Metaphysik der Inbegriff physikalischer Axiome, aus deren Auffindung und Bestimmung die Zweckbegriffe grundsätzlich ausgeschlossen sind, hier ententhält die Metaphysik im Unterschiede von der Physik die teleologische Erklärung der Dinge; das Organon redet gegen die Vermischung der Theologie und Philosophie, die Encyklopädie anerkennt eine natürliche Theologie und giebt ihr den Platz innerhalb der Philosophie. Freilich war dort unter Philosophie immer Naturphilosophie verstanden, und daß mit dieser die Theologie in keinerlei Weise vermischt werden solle, wird auch hier ebenso nachdrücklich gefordert. Man sieht deutlich, daß es sich um eine Veränderung nicht des Standpunktes und der Sache, sondern des Umfangs der Wissenschaft handelt, der erweitert werden muß, um Platz zu gewinnen. Es sind mehr Wissenschaften da, als im Organon Raum haben. Hier soll eine neue Welt der Erkenntniß entdeckt werden, während auf dem Globus der Wissenschaften Platz sein muß auch für die alte. Dort gilt nur das Neue, hier das Alte und Neue. „Wir haben den ganzen Umfang sowohl der alten als der neuen Welt der Wissenschaften umsegelt": mit diesen Worten beginnt das letzte der encyklopädischen Bücher.[1] Die Natur der Wissenschaft und Philosophie ist bei Bacon elastisch, das Organon faßt Wissenschaft, Philosophie, Physik in dasselbe Volumen und verstärkt ihre Spannkraft bis zum heftigsten Widerstande unter dem Druck aller veralteten Geistesatmosphären; die Encyklopädie läßt die Wissenschaft ihre größte Ausdehnung nehmen, sie hebt den Druck und vermindert den Widerstand: hier reicht die Wissenschaft weiter als die Philosophie und beherbergt auch die geoffenbarte Theologie, die Philosophie weiter als die Naturphilosophie und beherbergt neben dieser auch die natür-

[1] De augm. IX. Op. p. 257.

liche Theologie. Erwägt man, wie schwierig es ist, die streng methodische und encyklopädische Denkart zu vereinigen, wie jene ebenso nothwendig Ausschließungen als diese Einräumungen fordert, so wird man finden, daß die Uebereinstimmung der beiden Hauptwerke Bacons nicht größer sein kann, als sie ist.

Die Erweiterung der Wissenschaft ist bedingt durch ihre Erneuerung von Grund aus. In dieser Gesammtaufgabe sind beide Werke dergestalt einig, daß das Organon auf die Erneuerung, die Encyklopädie auf die Erweiterung bedacht ist. Das ganze Gebiet der Wissenschaft wird ausgemessen, in seine verschiedenen Reiche getheilt, die Gegenden gezeigt und bezeichnet, die noch brach liegen und angebaut werden sollen. Auch hier erkennen wir jene beiden Grundzüge der baconischen Geistesart: die Richtung auf das Ganze und der Trieb nach Neuem. In der ersten Absicht sucht Bacon eine vollständige Eintheilung des menschlichen Wissens, in der zweiten späht er überall nach ungelösten und zu lösenden Aufgaben. Er knüpft an das Vorhandene das Neue, an die Leistung das Problem. Nach ihm soll die Wissenschaft das Abbild der wirklichen Welt sein; in dem Zustande der Wissenschaften, den er vor sich sieht, erscheint ihm dieses Abbild so verfehlt, so unähnlich, so lückenhaft. Wer nichts vermißt, sucht nichts. Wer nicht richtig sucht, findet nicht viel und nichts auf richtige Art. Das richtige Suchen ist das Thema des Organons, das richtige Vermissen das der Encyklopädie. So greifen beide Werke in einander und bedingen sich gegenseitig.

Was Bacon zunächst vermißte, war der Zusammenhang der einzelnen Wissenschaften; was er zunächst suchte, war deshalb die Wissenschaft als ein Ganzes, die natürliche Verbindung ihrer Theile, deren keiner abgetrennt und losgerissen von den übrigen existiren sollte. Er wollte Leben in der Wissenschaft wecken; darum mußte hier vor allem ein lebensfähiger Körper geschaffen werden, ein Organismus, dem kein Theil fehlt, dessen Theile sämmtlich so verknüpft sind, daß sie in Wechselwirkung stehen. Die Unfruchtbarkeit der bisherigen Wissenschaft, welche dem Geiste Bacons so peinlich auffiel, war zum großen Theile mitverschuldet durch die Trennung, worin sich die Wissenschaften befanden, abgesperrt von einander, ohne gegenseitigen Austausch und Verkehr. So unfruchtbar die Trennung ist, so fruchtbar muß die Vereinigung sein. Schon die übersichtliche Darstellung der Wissenschaften befördert die wissenschaftliche Cultur und

erleichtert deren Mittheilung; die vollständige Eintheilung zeigt, was zum Ganzen der Wissenschaft noch fehlt, was noch nicht gewußt wird, und bewegt so den wissenschaftlichen Geist zu neuen Bestrebungen. Endlich treten durch die encyklopädische Ordnung die einzelnen Wissenschaften in lebendigen Verkehr, sie können sich jetzt gegenseitig vergleichen, berichtigen, befruchten. Auf diesen Punkt legt Bacon selbst das größte Gewicht und macht denselben im Anfange des vierten Buchs zum Leitstern des encyklopädischen Weges: „Alle Eintheilungen der Wissenschaften sind so zu verstehen und anzuwenden, daß sie die wissenschaftlichen Gebiete bezeichnen und unterscheiden, nicht etwa trennen und zerreißen, damit durchgängig die Auflösung des Zusammenhangs in den Wissenschaften vermieden werde. Denn das Gegentheil hiervon hat die einzelnen Wissenschaften unfruchtbar, leer gemacht und in die Irre geführt, weil die gemeinsame Quelle und das gemeinsame Feuer sie nicht mehr ernährt, erhält, läutert."[1]

Auf einen solchen Zusammenhang gerichtet, dürfen die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften als der Versuch eines Systems angesehen werden, aber nicht mit den Augen des Systematikers, sondern mit denen des Encyklopädisten. Die Systematiker werden mit Recht finden, daß die baconischen Eintheilungen nicht sehr genau und durchgreifend, die baconischen Verknüpfungen oft sehr locker und willkürlich sind. Das Eintheilungsprincip ist neu, die Eintheilungsregeln sind die gewöhnlichen logischen Divisionen. Unterscheiden wir den Systematiker vom Encyklopädisten, so genügt dem letzteren die bloße Zusammenstellung des wissenschaftlichen Materials, welches der andere zusammenfügen, d. h. innerlich verknüpfen möchte durch ein gesetzmäßiges Band. Der Encyklopädist sucht vor allem die Vollständigkeit in den Materien, er wählt darum für sein Werk diejenige Form, welche die Vollständigkeit am meisten begünstigt und soviel als möglich verbürgt. Wenn diese Form die systematische nicht ist oder sein kann, so wählt er die aggregative, und unter allen aggregativen Formen wird die Vollständigkeit der Materien am ehesten festgestellt durch die alphabetische. Wenn eine Encyklopädie kein wirkliches System sein kann oder will, so muß sie Wörterbuch werden. Die baconische Encyklopädie war kein System, genau genommen, sondern eine logische Aggregation; darum wurde sie in ihrer Fortbildung zum Dictionnaire und vertauschte die log-

[1] De augm. IV, cp. 1. Op. p. 98.



ische Form mit der alphabetischen. Diese Fortbildung ist nach Bayles kritisch-historischem Dictionnaire die französische Encyklopädie, das philosophische Wörterbuch von Diderot und d'Alembert, die sich in der Vorrede ihres Werks selbst auf Bacon berufen und namentlich auf seine Schrift über die Vermehrung der Wissenschaften.[1] Die französische Encyklopädie, dieses Magazin der Aufklärung, führt sich auf Bacon zurück, nicht bloß als den Begründer der empiristischen Philosophie überhaupt, sondern zugleich als den ersten Encyklopädisten dieser Richtung. Aber der Unterschied zwischen Bacon und den französischen Encyklopädisten besteht nicht bloß in der logischen und alphabetischen Form ihrer Werke, sondern, was damit zusammenhängt, in der verschiedenen Stellung beider zur Wissenschaft. Diderot und d'Alembert ernteten, was Bacon gesäet hatte: dieser erneuerte die Philosophie, jene sammelten, was die neue Philosophie erzeugt hatte; Bacon hatte es vorzugsweise mit Aufgaben zu thun, die französischen Encyklopädisten mit Resultaten, sie redigirten die Acten der Philosophie, Bacon suchte deren Probleme. Seine Bücher über die Vermehrung der Wissenschaften nannte d'Alembert «Catalogue immense de ce qui reste à découvrir».

Siebzehntes Capitel.

Die baconische Encyklopädie.

I. Einleitung.

1. Die Vertheidigung der Wissenschaft.

Die Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften, wie sie das ausgeführte Werk giebt, zerfallen in zwei sehr ungleiche Haupttheile; das erste Buch handelt von dem Werth, die folgenden von der Vermehrung der Wissenschaften. Beide Theile verhalten sich so, daß in dem ersten die Aufgabe vorbereitet wird, welche in dem zweiten ausführlich gelöst werden soll. Daher nehmen wir das erste Buch als die Einleitung des Ganzen.

Wenn man für nothwendig findet, den Werth der wissenschaftlichen Erkenntniß erst zu rechtfertigen, so muß man noch Grund haben, ihn zu vertheidigen, man muß Gegner vor sich sehen, welche die wissenschaftliche Forschung bekämpfen, Einwürfe, die ihre Bedeutung in Frage stellen oder herabsetzen. Man kann eine Sache nicht ver-

[1] Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences et des arts par Diderot et d'Alembert (1758). Le discours préliminaire. Vgl. Art. Baconisme.

theidigen, ohne die Feinde derselben anzugreifen, daher begegnen uns gleich im Anfange des Werks polemische Züge, die in manchen Punkten an das Organon erinnern. Die Gegner, welche Bacon zurückweisen will, bevor er positiv von dem Werthe der Wissenschaft redet, sind die Einwürfe der Theologen, der Staatsmänner und der Verächter der Gelehrten überhaupt.

Die Theologen wittern in der Wissenschaft die alte Schlange, welche die Menschen verführe; sie fürchten, daß die Erforschung der natürlichen Ursachen die Menschen gottlos mache, weil sie darüber die oberste und höchste Ursache vergessen. Da er zu dem Könige redet, citirt Bacon eine Menge salomonischer Aussprüche, die für den britischen Salomo Beweisgründe ad hominem waren. Das Zeugniß der biblischen Schlange führt Bacon gern an, da es nicht gegen, sondern für ihn spreche, denn die Schlange habe die Menschen nicht zur Erkenntniß der Natur, sondern zu der des Guten und Bösen verführt und damit auf den falschen Weg geleitet, der von der Naturerkenntniß ablenke: eben darin habe der Sündenfall bestanden. Auch sei die Naturphilosophie dem Glauben keineswegs feindlich, nur solange sie an der Schwelle stehen bleibe und die Dinge oberflächlich betrachte, könne sie dem Atheismus zufallen; dagegen je tiefer sie eindringe in die Ursachen der Dinge, um so näher komme sie Gott, denn der letzte Ring der natürlichen Kette der Dinge hänge am Throne Jupiters. Ein Tropfen aus dem Becher der Philosophie, sagt Bacon anderswo, bringe zum Unglauben; wenn man den Becher bis auf den Grund leere, so werde man fromm.

Die Einwürfe der Staatsmänner sind ebenso falsch als die der Theologen. Es sei nicht wahr, daß die Wissenschaft die Geister verweichliche und zum Dienste des Staats im Kriege und im Frieden untauglich mache. An so vielen Beispielen geschichtlicher Erfahrung lasse sich zeigen, daß der Ruhm der Waffen mit dem der Wissenschaften zusammen bestehe und das Wohl der Völker am besten gedeihe unter Fürsten, welche die wissenschaftliche Bildung fördern und selbst darin vorleuchten. Das schlechteste Beispiel, das er wählen konnte, schien ihm hier das wirksamste: König Jakob!

Abgesehen von den Bedenken, welche falscher Religionseifer und Geschäftsdünkel gegen die Wissenschaft zu richten pflegen, haben sich aus einer gewissen Geringschätzung der gelehrten Leute eine Menge Vorurtheile gegen die Wissenschaft selbst verbreitet. Wenn man die

Gelehrten, die zum großen Theil arme Schulmeister seien, etwas näher ansehe und auf ihre Sitten, ihre Irrthümer und Eitelkeiten achte, so könne man unmöglich von der Sache, die sie betreiben, eine hohe Meinung fassen. Was die Armuth betrifft, so will es Bacon den Bettelmönchen überlassen, deren Lobrede zu halten. Die Geringschätzung der Schulmeister straft er mit einem niederschlagenden und merkwürdigen Wort. Entweder verachte man die Zöglinge, weil sie unmündig, oder das Geschäft, weil es niedrig sei; im ersten Fall verkenne man die Bedeutung der Jugend, im andern die der Erziehung. Die Verächter der Jugend erinnert er an das Wort der Rabbiner: „Eure Jünglinge werden Gesichter sehen und eure Alten Träume haben!" Die Verächter der Pädagogik mögen bedenken, daß die Erziehung unter die wichtigsten Aufgaben der Gesetzgebung und des Staats gehöre, daß die besten Zeitalter dies wohl gewußt und die Erziehung in dieser Bedeutung gewürdigt, daß es sehr sorglos und thöricht sei, sie wie ein herrenloses Gut auf die Seite zu werfen und sich von Staatswegen gar nicht darum zu kümmern. Dieses kostbare Gut hätten in neuerer Zeit die Jesuiten an sich genommen und wüßten es zu pflegen. „Wenn ich sehe", fügt Bacon hinzu, „was dieser Orden in der Erziehung leistet, in der Ausbildung sowohl der Gelehrsamkeit als des Charakters, so fällt mir ein, was Agesilaus vom Pharnabazus sagte: «Da du so bist, wie du bist, so wünschte ich, du wärest der unsrige!»"[1]

An den Sitten der Gelehrten werde allerhand getadelt, bald finde man sie zu geschmeidig und biegsam, bald zu unhöflich und unfein; jetzt werfe man ihnen vor, daß sie ihr eigenes Interesse zu wenig verstehen, jetzt, daß sie die Reichen und Mächtigen zu gern aufsuchen und die größte Nachgiebigkeit gegen sie zeigen. Diesen letzten Tadel verwandelt Bacon, indem er sich auf Beispiele alter Philosophen beruft, in ein Lob der Klugheit. Wenn die Philosophen die Reichen aufsuchen, was nicht ebenso umgekehrt der Fall sei, so wissen jene besser was sie brauchen, als diese, wie schon Diogenes gesagt. Als ein Philosoph mit dem Kaiser Hadrian disputirte, gab er nach, weil ein Mann, der über dreißig Legionen gebiete, immer Recht haben müsse. Alles zusammengefaßt, so seien die Sitten der Gelehrten so entgegengesetzter Art, daß sie nicht den gelehrten Stand, sondern die Menschen und deren Gemüthsart bezeichnen, also gar keinen Grund

[1] De augm. Lib. I. Op. p. 11.

gegen die Wissenschaft bieten. Aehnlich verhalte es sich mit der Lehrart, die bei dem einen zu schwülstig und wortreich sei, bei dem andern zu spitzfindig und streitsüchtig, bei dem dritten zu unkritisch und leichtgläubig. Als Beispiel der ersten Art nennt Bacon jenes Haschen nach Bilderreichtum und Witz, welches damals in England Mode war, als Beispiel der zweiten die Scholastiker, wobei er nicht vergißt, auch die Stärke derselben hervorzuheben, als Beispiel der dritten die Berichte der Kirchenväter über die Wunderthaten der Märtyrer, die leichtgläubigen Erzählungen aus dem Gebiet der Naturgeschichte bei Plinius, Albertus, Cardanus u. a., denen gegenüber er den Aristoteles hervorhebt als ein leuchtendes Beispiel wissenschaftlicher Größe, der in seiner Thiergeschichte wohl verstanden habe, das Glaubhafte vom Zweifelhaften zu sondern.[1] Und wenn man als Beispiele leichtgläubiger und abergläubischer Wissenschaft auf Astrologie, Magie und Alchymie hinweise und auf den Charlatanismus, der hier getrieben werde, so solle man deren Nutzen nicht ganz übersehen, denn die Astrologie suche doch nach dem Einfluß der himmlischen Körper auf die irdischen, wie abergläubisch sie sich die Sache auch vorstelle; die Magie wolle sich der Naturkräfte bemeistern und trachte nach praktischen Zielen; die Alchymie endlich finde zwar keinen Schatz, aber bearbeite doch den Weinberg.

2. Das Lob der Wissenschaft.

Nachdem die Einwürfe gegen die Wissenschaft entkräftet sind, wird gezeigt, daß unter allen göttlichen und menschlichen Dingen keines werthvoller sei als die Erkenntniß. Voran stehe die göttliche Weisheit in der Schöpfung der Welt, die himmlische Hierarchie stelle die Engel der Erleuchtung höher als die des Dienstes, in der Gründung des Christenthums habe die Weisheit Christi mehr vermocht als die Wunder, zur Verbreitung desselben habe der weiseste der Apostel das meiste beigetragen, die Kirche sei mächtig geworden durch die Weisheit und Gelehrsamkeit der Bischöfe, und eben jetzt zeigen die Jesuiten, wie viel die Kirche gewinnen könne durch die Pflege der Wissenschaften. Was aber die rein menschlichen Dinge betreffe, so haben schon die Alten die Kraft der Erfindung und des Wissens vergöttert und höher gestellt selbst als die Staatengründung; Theseus haben sie zum Halbgott, Bacchus und Ceres, Merkur und Apollo dagegen zu Göttern gemacht, Plato habe das Heil des Staats in die Herrschaft der Philosophen gesetzt und wenigstens so viel beweise die

[1] De augm. etc. Lib. I. Op. p. 18.



Geschichte des römischen Kaiserreichs, daß unter den weisesten Fürsten die Völker am glücklichsten leben. Philosophische Einsicht habe Xenophon mit militärischer Kunst, Alexander und Cäsar mit welterobernder Thatkraft vereinigt. Unter allen menschlichen Genüssen sei der Genuß der Erkenntniß der höchste, der einzige, der immer befriedige, der nie übersättige. Nichts sei erhabener und wohlthuender als, wie Lucrez preise, von der Höhe der Wissenschaft, aus der Burg der Wahrheit herabzuschauen auf das Getümmel menschlicher Leidenschaften, auf die Irrthümer und Mühseligkeiten, welche unter uns sind. Und wie es nichts Höheres gebe als die Wissenschaft, so sei auch nichts dauernder und sicherer als ihr Nachruhm.

Was der Wissenschaft entgegensteht, sind nur Vorurtheile, die nie ganz aufhören werden, weil sie in der Gedankenlosigkeit und dem Mangel an Urtheilskraft ihren Grund haben. Man wird nie verhindern können, daß es Leute giebt, welche, wie der Hahn in der Fabel, das Gerstenkorn dem Edelsteine vorziehen, oder wie Midas den Pan lieber haben als den Apollo.

3. Die Vorfrage.

Ist nun die Wissenschaft das werthvollste Gut, welches die Menschheit besitzt, so ist auch die Vermehrung desselben eine der wichtigsten öffentlichen Angelegenheiten, und der Staat muß, soviel er vermag, auf die Mittel zur Förderung der Wissenschaften bedacht sein. Das ist die Vorfrage, welche Bacon im Anfange des zweiten Buchs behandelt und als Aufgabe dem König an das Herz legt. Hier kommt alles darauf an, die wissenschaftlichen Anstalten zeitgemäß zu verbessern, veraltete Einrichtungen abzuschaffen, neue auf den Fortschritt der Wissenschaften berechnete an deren Stelle zu setzen. Die professionelle Gelehrsamkeit, das «munus professorium», hat sich überlebt, die Bücherweisheit trägt keine Früchte mehr, die scholastischen Vorlesungen und Uebungen sind nichtig. Logik und Rhetorik sollte die letzte aller Vorlesungen sein, weil sie nur fruchtbar sein kann, wenn aus den übrigen Wissenschaften ein Reichthum von Kenntnissen eingesammelt ist; jetzt, wo sie ohne diese Voraussetzung die erste aller Vorlesungen sein soll, muß sie nothwendig die dürftigste und armseligste werden. Ebenso fruchtlos und verderblich sind die Uebungen in der Redekunst. Entweder wird auswendig gelernt oder improvisirt: im ersten Fall ist gar keine geistige Selbstthätigkeit vorhanden, im zweiten ist sie leer, beides daher unnütz.

Die gelehrten Anstalten bedürfen einer gründlichen Reorganisation, um zwei Aufgaben zu lösen: Männer für den Staatsdienst zu bilden durch das Studium der Geschichte, Politik und neueren Sprachen, dann die Wissenschaften und Künste in der freien und umfassenden Bedeutung des Worts weiterzuführen. „Ich wundere mich", sagt Bacon, „daß es in ganz Europa unter so vielen Collegien nicht eines giebt, das den freien und universellen Studien der Künste und Wissenschaften gewidmet ist." Er fordert eine allgemeine philosophische Facultät als Pflanzschule besonders der Naturwissenschaften, ausgerüstet mit allen dazu nöthigen Hülfsmitteln, denn es fehle nicht sowohl an Büchern als an Stern- und Erdkarten, Darstellungen des Himmels- und Erdglobus, astronomischen Instrumenten, botanischen Gärten, physikalischen und chemischen Laboratorien u. s. f. Alte Bücher habe man genug, es fehle an neuen, man bedürfe Anstalten zur Vereinigung solcher wissenschaftlicher Kräfte, deren alleinige Aufgabe die Vermehrung der Wissenschaften, die litterarische Verbreitung der neuen Entdeckungen sei. Was Bacon hier gefordert und eine spätere Zeit in das Werk gesetzt hat, sind Akademien der Wissenschaft. Und da die Wirkungen, die er in das Auge faßt, nur möglich sind durch die Vereinigung der Kräfte, so wünscht er einen fortdauernden wechselseitigen Verkehr aller Akademien Europas. Eine solche Fülle von Kräften in Bewegung zu setzen, ist natürlich nicht die Sache eines Privatmannes, sondern der Könige und Staaten. Der Privatmann verhalte sich hier wie der Merkur am Scheidewege, der zwar mit ausgestrecktem Finger die Richtung zeige, aber nicht selbst den Fuß rühren und von seinem Gestell herabsteigen könne.[1]

II. Eintheilung. Die Weltbeschreibung.

Das Princip, wonach Bacon den «globus intellectualis» eintheilt, ist psychologisch. Wie Plato aus den menschlichen Seelenkräften die politischen Stände herleitet, so Bacon die großen Abtheilungen der Wissenschaft. So viele Kräfte in uns die wirkliche Welt vorstellen können, so viele Abbildungen derselben sind möglich, in so viele Theile zerfällt das Gesammtbild des Universums. Unsere Vorstellungskräfte sind Gedächtniß, Phantasie, Vernunft: daher giebt es ein gedächtnißmäßiges, phantasiegemäßes, vernunftgemäßes Abbild der Welt. Das Gedächtniß ist aufbewahrte Wahrnehmung und Erfahrung. Das em-

[1] De augm. II. Op. p. 37—43.

pirische Abbild ist Weltbeschreibung, das phantasiegemäße Poesie, das rationale Wissenschaft im engeren Sinn. Von der Poesie haben wir gehandelt: sie ist, mit der Geschichte verglichen, eine „Fiction", mit der Wissenschaft verglichen ein „Traum". Es bleiben uns mithin als die beiden Haupttheile des welterkennenden Geistes Geschichte und Wissenschaft übrig, die sich zu einander verhalten, wie das Gedächtniß zur Vernunft. Die menschliche Seele erhebt sich vom sinnlichen Wahrnehmen zum vernünftigen Denken; denselben Gang befolgt die baconische Methode, denselben die Encyklopädie.

1. Die Naturgeschichte.

Die Weltbeschreibung oder Geschichte enthält das Abbild der Weltbegebenheiten, gesammelt durch Erfahrung und aufbewahrt im Gedächtniß. Da nun die Welt das Reich der Natur und der Menschheit in sich begreift, so zerfällt die Weltgeschichte in «historia naturalis» und «historia civilis». Die Werke der Natur sind entweder frei, wenn sie bloß durch Naturkräfte geschehen, oder unfrei, wenn sie aus solchen Bewegungen der Körper hervorgehen, die durch menschliche Kunst bewirkt werden: die freien Bildungen können regelmäßig oder anomal sein, die einen nennt Bacon «generationes», die andern «praetergenerationes», die künstlichen Naturwerke sind mechanisch: die Naturgeschichte zerfällt demnach in die historia generationum, praetergenerationum und mechanica. Die letztere wäre eine Geschichte der Technologie, welche Bacon vermißt und darum fordert, wie auch eine Geschichte der natürlichen Mißgestaltungen. Die Reihe der regelmäßigen Naturbildungen läßt er in fünf Klassen zerfallen, indem er nach dem Vorbilde der Alten von den obersten Regionen in die sublunarischen herabsteigt: er beginnt mit den Himmelskörpern und geht von hier abwärts zu den Meteoren und atmosphärischen Erscheinungen, dann zu Erde und Meer, zu den Elementen oder allgemeinen Materien, endlich zu den specifischen Körpern.

Die Beschreibung dieser Objecte ist entweder bloß erzählend oder methodisch. Der letzteren widmet Bacon schon hier ein aufmerksames Interesse, er empfiehlt „die inductive Naturbeschreibung" als den Weg, auf welchem der naturgeschichtliche Stoff der Philosophie zugeführt wird. „Die erzählende Beschreibung ist geringer zu schätzen als die Induction, welche der Philosophie die erste Brust reicht." Eine solche wissenschaftliche oder der Wissenschaft zugängliche Geschichtschreibung der Natur vermißt Bacon und wollte in seinen natur-

geschichtlichen Schriften selbst zur Lösung dieser Aufgabe einige Beiträge liefern.

2. Litteraturgeschichte.

Das menschliche Gemeinwesen zerfällt in Staat und Kirche: daher teilt sich die Geschichte der Menschheit in «historia ecclesiastica» und «historia civilis» im engeren Sinn. Zwischen beiden bemerkt Bacon eine Lücke, was immer so viel sagen will als eine Aufgabe. Noch giebt es keine Litteratur- und Kunstgeschichte. Für die Lösung dieser Aufgabe hat Bacon zwar selbst kein Beispiel, aber mit wenigen Zügen eine Vorschrift entworfen, die wir jetzt erst wahrhaft würdigen können, weil man erst in unseren Zeiten angefangen hat, sie zu erfüllen. Seine Vorschrift ist heute so gültig als damals. Sie zeigt, wie gründlich Bacon die Aufgaben, welche er der Zukunft setzte, zu fassen wußte, in welchem neuen, gesunden, weitblickenden Geist er sie dachte. Schon die bloße Forderung einer Litteratur- und Kunstgeschichte überrascht im Munde der eben erwachten Philosophie, unter den baconischen Neuerungsplänen, noch mehr die exacte Vorschrift, wonach er seinen Plan wollte ausgeführt wissen. Was ist die Litteratur anderes als ein Abbild der Weltzustände im menschlichen Geiste? Was also kann die Geschichte der Litteratur anderes sein als ein Abbild vom Abbilde der Welt? Und eben deshalb überrascht uns dieses Postulat im Munde Bacons. Dieser realistische Kopf richtete sich so ausschließend auf das Abbild der Welt, daß wir uns wundern, wie er zugleich ein Abbild von diesem Abbilde vermissen und wünschen konnte. Das erklärt sich allein aus dem großen realistischen Verstande, womit Bacon die menschlichen Dinge ansah, er schätzte die Litteratur nach ihrem empirischen Werthe, er bemerkte ihren realen Zusammenhang mit dem menschlichen Leben im Großen und wollte sie unter diesem weltgeschichtlichen und politischen Gesichtspunkte dargestellt wissen. Litteratur und Kunst galten ihm als das seelenvollste Glied im Organismus der menschlichen Bildung; hier spiegelt sich das Bild der Welt im Auge des menschlichen Geistes. Darum sagt Bacon: „Wenn die Geschichte der Welt in diesem Theile versäumt wird, so gleicht sie einer Bildsäule des Polyphem mit ausgerissenem Auge." Die Litteratur ist immer der Spiegel ihres Zeitalters, sie ist in diesem Sinne ein Theil der Universalgeschichte. Aber es giebt noch keine Universalgeschichte der Litteratur: in diesem Sinn macht sie Bacon zu einem wissenschaftlichen Desiderium. Die einzelnen wissenschaft-

lichen Fächer, wie Mathematik, Philosophie, Rhetorik u. s. f., haben wohl einige Notizen ihrer eigenen Geschichte, aber es fehlt das Band, welches diese abgerissenen und zerstreuten Bruchstücke zu einem Ganzen verknüpft, es fehlt das geschichtliche Gesammtbild der menschlichen Wissenschaft und Kunst. Es ist nicht genug, daß jede Wissenschaft ihre Vorläufer kenne. Es giebt einen Zusammenhang in allen litterarischen Werken eines Zeitalters, es giebt einen pragmatischen Zusammenhang in der Reihenfolge dieser Zeitalter. „Die Wissenschaften", sagt Bacon treffend, „leben und wandern, wie die Völker." Die Litteraturgeschichte soll die Zeitalter schildern, die Epochen in das Auge fassen, den Gang verfolgen, welchen die Wissenschaften genommen haben von den ersten Anfängen durch die Blüthe zum Verfall, und von da wieder zu neuen Anfängen: wie sie erweckt, erzogen, dann allmählich aufgelöst und zersetzt, endlich wieder von neuem belebt worden. In diesem Gange sind die Schicksale der Litteratur auf das genaueste mit den Schicksalen der Völker verbunden. Es giebt einen Causalzusammenhang, eine Wechselwirkung zwischen dem litterarischen und politischen Leben. Auf diesen bedeutsamen Punkt richtet Bacon sehr nachdrücklich die Aufmerksamkeit des Geschichtschreibers. Die Litteratur soll dargestellt werden in ihrem nationalen Charakter, unter den Einflüssen des bestimmten Volkslebens, dessen Abbild sie darstellt; ihre Werke sind immer mitbedingt durch die klimatische Beschaffenheit der Weltgegend, die natürlichen Anlagen und Eigenthümlichkeiten der Nationen, deren günstige und ungünstige Schicksale, durch die Einflüsse der Sitten, Religionen, politischen Zustände und Gesetze. Die Objecte der litterargeschichtlichen Darstellung sind demnach die allgemeinen Zustände der Litteratur in Verbindung mit den politischen und religiösen. Mit andern Worten: Bacon faßt die Litteratur als einen Theil der gesammten menschlichen Bildung; er will die Litteratur- und Kunstgeschichte im Sinne der Culturgeschichte behandelt wissen. Und in welchem Geist, in welcher Form wünscht Bacon diese Geschichte geschrieben? „Die Geschichtschreiber sollen nicht nach Art der Kritiker und Kritikaster ihre Zeit mit Loben und Tadeln zubringen, sondern die Objecte darstellen, wie sie sind, und die eigenen Urtheile sparsamer einmischen. Diese Objecte sollen sie nicht aus den Darstellungen und Beurtheilungen anderer entlehnen, sondern aus den Quellen selbst schöpfen, nicht etwa so, daß sie die darzustellenden Schriften bloß ausziehen und ihre Lesefrüchte feil bieten, sondern so, daß sie den Haupt-

inhalt derselben durchdringen, ihre Eigenthümlichkeit in Stil und Methode lebhaft begreifen und auf diese Weise den litterarischen Genius des Zeitalters, indem sie seine Werke darstellen, gleichsam von den Todten erwecken."[1]

3. Staatengeschichte.

Auch der politischen Geschichte setzt Bacon neue Aufgaben und Vorschriften in dem fruchtbaren Geiste seiner Philosophie. Die Geschichtschreibung gründet sich, wie alle Wissenschaft, auf die Erfahrung, und die Erfahrung hat zu ihrem nächsten Vorwurf die Particularien, zu ihrem nächsten Gebiete die eigene Anschauung. Darum legt Bacon mit gutem Grunde einen so großen Werth auf die Particulargeschichte, die Memoiren und Biographien gegenüber den Universalhistorien, welche in den meisten Fällen den Leitfaden der Erfahrung, die Faßbarkeit des Inhalts entbehren und in demselben Grade einbüßen an Lebendigkeit und Treue der Darstellung. Sehr richtig sagt er im Hinblick auf die Universalgeschichte: „Bei einer genaueren Erwägung sieht man, wie die Gesetze der richtigen Geschichtschreibung so streng sind, daß sie bei einer so ungeheuern Weite des Inhalts nicht wohl ausgeübt werden können, und so wird Ansehen und Werth der Geschichte durch Masse und Umfang des Stoffs eher verkleinert als vermehrt. Muß man von überall her die verschiedenartigsten Materien hereinziehen, so lockert sich nothwendig der gebundene und strenge Zusammenhang der Darstellung, so erschlafft die Sorgfalt, die sich auf so viele Dinge erstreckt, in der Ausführung des Einzelnen, so wird man allerhand Traditionen und Gerüchte aufnehmen und aus unechten Berichten oder sonst leichtem Stoff Geschichte zusammenschreiben. Ja es wird sogar nothwendig werden, um das Werk nicht in das Grenzenlose auszudehnen, vieles Erzählenswerthe geflissentlich wegzulassen und nur zu oft in die epitomarische Darstellungsweise zu verfallen, d. h. Auszüge zu machen statt der epischen Erzählung. Dazu kommt noch eine andere nicht geringe Gefahr, welche dem Werthe der Universalgeschichte schnurstracks zuwiderläuft. Wie diese nämlich manche Erzählungen aufbewahrt, die sonst verloren gegangen wären, so vernichtet sie andererseits manche fruchtbare Erzählungen, welche sonst fortgelebt hätten, nur um der kürzeren Darstellung willen, die bei der Menge so beliebt ist.[2] Dagegen erlauben die Lebensbeschreibungen bedeutender Menschen, die

[1] De augm. Lib. II, cp. 4. Op. p. 49 flg. — [2] De augm. Lib. II, cp. 8. Op. p. 55.



Specialgeschichten, wie der Feldzug des Cyrus, der peloponnesische Krieg, die catilinarische Verschwörung u. s. f. eine lebhafte, treue, künstlerische Darstellung, weil ihre Gegenstände durchgängig bestimmt und abgerundet sind. Die echten Historiker, die Kenner der Geschichtschreibung, werden mit Bacon übereinstimmen. Der wahre und künstlerische Geschichtssinn sucht sich von selbst zur Darstellung solche Stoffe, die er vollkommen bemeistern und in allen ihren Theilen deutlich ausprägen kann. Nur aus gründlichen Specialgeschichten kann die Universalhistorie resultiren, wie nach Bacon die Philosophie aus der Erfahrung, die Metaphysik aus der Physik. Die großen Historiker beginnen gewöhnlich mit Monographien und specialgeschichtlichen Aufgaben, die sie am liebsten aus dem Gebiet ihrer lebendigsten Anschauung nehmen. An solchen durchgängig bestimmten und faßbaren Materien kann sich das Talent des Historiographen zugleich beweisen und üben. Es geht hier dem Historiker wie dem Künstler. Je unbestimmter und allgemeiner der Vorwurf ist, den sich der Künstler wählt, um so unlebendiger und unwirksamer ist seine Darstellung. Was dem Stoff an natürlicher Lebensfülle fehlt, entbehrt das Kunstwerk an poetischem Reiz. Innerhalb des geschichtlichen Völkerlebens steht aber dem Geschichtschreiber nichts näher als die eigene Nation. Hier schöpft er nicht bloß aus der erfahrungsmäßigen Geschichte, sondern aus der eigenen, gewohnten Erfahrung. Darum empfiehlt Bacon die nationale Geschichtschreibung als das lebendigste und nächste Thema. Diese Aufgabe ist im Interesse der Geschichte und des Zeitalters; sie entspricht dem Geiste des reformatorischen Princips, welches dem Mittelalter gegenüber eine nationale Kirche, eine nationale Politik, eine nationale Litteratur erweckt und diese Mächte vor allem in England siegreich behauptet hatte. Und nicht genug, daß Bacon die nationale Geschichtschreibung zur Aufgabe machte, er unternahm selbst die exemplarische Lösung derselben, er wählte die Geschichte seiner Nation in dem eben erfüllten Zeitraum ihrer nationalen Wiederherstellung, die Geschichte Englands von der Vereinigung der Rosen unter Heinrich VII. bis zur Vereinigung der Reiche unter Jakob I. In seiner Geschichte der Regierung Heinrichs VII. hat er den ersten Theil dieser Aufgabe gelöst.[1]

Bacon will die politische Geschichte ebenso rein und sachlich dargestellt wissen als die litterarische. Hier soll die Darstellung nicht

[1] Vgl. oben Buch I, Cap. VIII. — De augm. II, cp. 10. Op. p. 56.

fortwährend kritisiren, dort nicht politisiren. Er deutet auf das Geschlecht jener Historiker, die einer Doctrin zu Liebe Geschichte schreiben und immer mit Vorliebe auf gewisse Begebenheiten zurückkommen, um ihre Theorie daran zu demonstriren; sie vergleichen jedes Factum mit der Doctrin, die sie im Kopfe haben, und wie die Vergleichung ausfällt, so das Urtheil. Haben sie irgend ein modernes Verfassungsideal im Kopfe, so werden sie auch Männer wie Alexander und Cäsar nach ihrem Schema beurtheilen und uns belehren, daß jene Welteroberer nicht constitutionelle Monarchen waren. Diese unausstehliche Art, Geschichte zu schreiben, nennt Bacon sehr treffend „die Geschichte wiederkäuen". Das möge dem Politiker erlaubt sein, der die Geschichte nur benutzen will, seine Doctrin zu belegen, aber nicht dem wirklichen Geschichtschreiber. „Es ist unzeitig und lästig, überall politische Bemerkungen einzustreuen und damit den Faden der Geschichte zu zerstückeln. Freilich ist jede etwas umsichtige Geschichtschreibung mit politischen Vorschriften gleichsam geschwängert, aber der Geschichtschreiber soll nicht an sich selbst zur Hebamme werden."

III. Die Welterkenntniß.

1. Eintheilung.

Die Beschreibung der Dinge hat es mit Thatsachen, die Poesie mit bloßen Bildern, die Wissenschaft mit den Ursachen der Dinge zu thun; die Geschichte kriecht, die Poesie träumt, die Wissenschaft entdeckt, sie forscht nach den Quellen, welche gleich den Gewässern entweder vom Himmel herabfallen oder aus der Erde hervorbrechen. Ohne bildlichen Ausdruck: die Ursachen sind entweder übernatürlich oder natürlich, jene werden offenbart, diese erfahren. Erkenntniß durch Offenbarung ist positive oder geoffenbarte Theologie, Erkenntniß durch Erfahrung ist Philosophie, die Quelle der Offenbarung ist das göttliche Wort, die der Erfahrung die menschlichen Sinne.

Das Gebiet der Philosophie reicht so weit als das natürliche Licht. Indem Bacon das Erkennen mit dem Sehen, die Erscheinungsweise der Objecte mit der Bewegungsart der Lichtstrahlen vergleicht, unterscheidet er drei Zweige oder Theile der Philosophie: die natürlichen Dinge erscheinen uns in directem Licht, Gott in gebrochenem, unser eigenes Wesen in reflectirtem; wir stellen die Natur unmittelbar vor, Gott durch die Natur, uns selbst vermöge der Reflexion. Daher

zerfällt die Philosophie in die Lehre von Gott, von der Natur, vom Menschen.[1]

2. Fundamentalphilosophie.

Wenn sich die Wissenschaft in so viele Theile verzweigt, so muß es auch einen Stamm geben, aus dem jene Zweige entspringen, Wurzeln, aus denen der Baum der Wissenschaft hervorwächst. Hier stellt sich in den Gesichtskreis Bacons die Aufgabe einer Stamm- und Grundwissenschaft, die er, weil alle übrigen Wissenschaften aus ihr hervorgehen, deren „Mutter" nennt; er bezeichnet sie im Unterschiede von den besonderen Wissenschaften als die allgemeine (scientia generalis), im Unterschiede von den Theilen der Philosophie als deren Grundlage (prima philosophia). Es sei die Weisheit, die man früher „die Wissenschaft aller göttlichen und menschlichen Dinge" nannte.[2] Im Organon galt die Naturphilosophie als die Mutter aller übrigen Wissenschaften, die Metaphysik als Inbegriff der obersten physikalischen Grundsätze; in der Encyklopädie gilt die Metaphysik als eine besondere Art der Naturerklärung, welche die streng physikalische nicht ist.[3] Also ist die Metaphysik bei Bacon entweder physikalische Grundwissenschaft oder naturphilosophische Nebenwissenschaft, in keinem Fall allgemeine Grundwissenschaft. Bacon unterscheidet seine prima philosophia ausdrücklich sowohl von der Metaphysik, wie von ihm die philosophische Grundwissenschaft genannt wurde, als auch von der Naturphilosophie, die er selbst im Organon mit demselben Namen bezeichnet, den er im dritten seiner encyklopädischen Bücher der prima philosophia giebt.

Was wollte Bacon mit dieser Fundamentalphilosophie, von der er nicht recht weiß, ob er sie vermissen und unter die neuen Aufgaben rechnen soll? „Ich zögere, ob sie schlechterdings in die Repositur des Vermißten gehört, doch glaube ich sie dahin rechnen zu dürfen." Unsicher, wie die Fassung der Frage, ist die Antwort. Wir finden nur unbestimmte und schwankende Umrisse, die weder an dieser Stelle noch sonst wo in seinen Schriften näher ausgeführt werden. Jede besondere Wissenschaft soll es vermöge der Induction zu gewissen allgemeinen Sätzen bringen, die feststehen und die übrigen tragen. Einige dieser „Axiome" sind ihr eigenthümlich, einige theilt sie mit anderen Wissenschaften, einige mit allen. Es giebt gewisse Axiome, die ebenso

[1] De augm. III, cp. 1. Op. p. 73. — [2] Ebend. III, cp. 1. Op. p. 74. — [3] Vgl. oben Buch II, Cap. II. Vgl. Cap. X.



mathematische als logische, physikalische, ethische, politische, theologische Geltung haben. Es darf daher eine Wissenschaft geben, die alle jene den übrigen gemeinsamen Grundsätze in sich aufnimmt und gleichsam ein «receptaculum axiomatum» bildet. Dies wäre eine Aufgabe der philosophia prima.[1] Bei allen durch Induction gefundenen Sätzen handelt es sich um mehr oder weniger Fälle, um Uebereinstimmung und Verschiedenheit, wesentliche und unwesentliche Bedingungen, Möglichkeit und Unmöglichkeit u. s. f., also um eine Reihe von Bestimmungen, unter welche alles Erkennbare fällt. Diese Bestimmungen, wie Viel und Wenig, Einheit und Verschiedenheit, Wesentliches und Unwesentliches, Mögliches und Unmögliches u. s. f. nicht als leere Abstractionen, nicht in ihrer dialektischen, sondern in ihrer realen Bedeutung zu behandeln, wäre eine zweite Aufgabe. Was Bacon hier vorschwebt, könnten wir eine inductive Kategorienlehre nennen.[2]

Alle diese Fingerzeige geben noch keine bestimmte Weisung. Vielleicht kommen wir auf einem Umwege dem Ziele etwas näher. Einheit in der Verschiedenheit ist Uebereinstimmung, Consensus, Analogie. Wenn es in den Wissenschaften Analogien giebt, Sätze, in denen alle Wissenschaften, wie verschieden sie sein mögen, übereinstimmen, so würde die Einsicht in diese Analogie, die Erkenntniß dieser Sätze das sein, was die baconische Grundwissenschaft leisten soll. Wenn es in der Natur der wirklichen Dinge Analogien giebt, deren Umfang sich erweitert, so würden diejenigen Beschaffenheiten, worin alle übereinstimmen, diese Analogien vom größten Umfange das sein, was jene baconische Grundwissenschaft untersuchen soll. Damit sind wir hingewiesen auf die Vorstellung der Analogien, welche Bacon im zweiten Buche des Organons unter den prärogativen Instanzen behandelt. Die natürlichen Analogien sind, wie Bacon sagte, die ersten Stufen, die zur Einheit der Natur führen. Dieselben Stufen führen zur Einheit der Wissenschaften, die doch nichts anderes sein kann, als das Abbild der Einheit der Natur, zu jener Grundwissenschaft, die nichts anderes ist, als die Wissenschaft unter dem Gesichtspunkte der Analogie. Hatte doch Bacon schon an jener Stelle des Organons die Wissenschaften unter diesen Gesichtspunkt gestellt und z. B. Mathematik, Logik, Rhetorik u. s. f. in ähnlichen Beispielen verglichen als hier, wo er sich die Fundamentalphilosophie zum Ziel setzt. Die natürlichen Analogien führen auf die Stufenreihe der Dinge und

[1] De augm. III, cp. 1. Op. p. 74. — [2] De augm. III, cp. 1. Op. p. 76.

erklären sich daraus. „Man hat viel von der Einheit und Verschiedenheit der Dinge geredet", sagt Bacon an unserer Stelle, „aber nicht darauf geachtet, wie die Natur beide vereinigt, wie sie ihre verschiedenen Arten stets durch Mittelarten verbindet, zwischen Pflanzen und Thieren, Fischen und Vögeln, Vögeln und Vierfüßern u. s. f. Uebergangsformen einschiebt." Verallgemeinern wir diese Vorstellung des Stufenreichs zu dem Begriff einer universellen Ordnung sowohl der Dinge als der Wissenschaften, die deren Abbild sind, so sehen wir das Problem der baconischen «scientia generalis» vor uns. Daß alle Dinge von dem untersten Wesen bis zu dem höchsten eine Stufenleiter bilden, ist der Grundgedanke, welchen Bacon hatte, und der ihn antrieb, überall Analogien zu suchen in den Dingen wie in den Wissenschaften, der das Motiv zu seiner Grundwissenschaft bildet, obwohl er ihn nur fragmentarisch äußert und in rohen Beispielen zum Vorschein bringt. Hätte er ihn tiefer erfaßt und folgerichtig ausgebildet, so wäre seine Lehre auf den Begriff der **Weltentwicklung** eingegangen, er wäre dann der englische Leibniz geworden und nicht der Gegenfüßler des Aristoteles. Dieselbe Idee, die in der Encyklopädie eine Grundwissenschaft stiften, das Axiom der Axiome ausmachen, das «receptaculum axiomatum» sein wollte, begnügte sich im Organon mit der Nebenrolle eines Hülfsmittels.

3. Theologie und Philosophie.

Die Theologie findet auf dem baconischen globus intellectualis zwei Plätze, den einen völlig außerhalb der Philosophie, den andern innerhalb derselben: dort die geoffenbarte, hier die natürliche Theologie, beide getrennt druch die Grenzlinie der Philosophie; jene nennt Bacon die göttliche Theologie, diese die göttliche Philosophie, weil ihr Gegenstand Gott, ihre Erkenntnißart das natürliche Licht ist. Die Grenze beider Theologien ist die Grenze zwischen Offenbarung und Natur, Religion und Philosophie, Glaube und Wissen: diese Grenze soll die Wissenschaft nie überschreiten, eingedenk der Worte: „Gebet dem Glauben, was des Glaubens ist", womit sich Bacon einmal für immer die möglichen Grenzstreitigkeiten aus dem Wege räumt und sich mit dem Glauben weniger auseinandersetzt als abfindet. Wird jene Grenze verwischt, spielen Philosophie und Religion ineinander über, so entsteht auf beiden Seiten der Irrthum: die mit der Wissenschaft vermischte Religion wird heterodox, die mit der Religion vermischte Wissenschaft phantastisch; eine „häretische Religion" und eine „phan-

tastische Philosophie" sind die unvermeidlichen Folgen der Grenzverwirrung.[1]

Das richtige Verhältniß ist die Trennung. Die natürliche Theologie erkennt Gott aus der Natur, wie man den Künstler aus seinen Werken erkennt, sie kann aus der Existenz und Ordnung der natürlichen Werke die Macht und Weisheit des Schöpfers darthun, sie kann den Gottesleugner widerlegen, vielleicht bekehren, aber weiter reicht sie nicht; aus der Natur läßt sich nicht erkennen, was Gott in Absicht auf den Menschen gewollt und zum Heile desselben verordnet hat. Die göttliche Heilsordnung ist kein Werk der Natur, sondern positiver Offenbarung. Der Glaube daran ist Religion, ein falscher Gottesglaube ist Götzendienst, die Verneinung des göttlichen Daseins überhaupt ist Atheismus. Die natürliche Theologie kann den Atheisten widerlegen, aber in der Religion nichts ausrichten, sie kann weder die wahre begründen, noch die falsche berichtigen, sie kann die Religion weder machen noch beweisen, sondern nur ihr Gegentheil verhindern. Daher kann sie der Religion keinen positiven, sondern nur einen negativen Dienst leisten.

Auch über die möglichen Mittelwesen zwischen Mensch und Gott, über Geister, Engel, gute und böse, kann die natürliche Theologie ihre Betrachtungen und Vermuthungen anstellen, indessen kann man diese Aufgaben nicht zu den neuen und Leistungen dieser Art nicht zu den vermißten rechnen, denn sie sind im Ueberfluß vorhanden; vielmehr wäre zu wünschen, daß die natürliche Theologie weniger ausschweifend und die meisten Untersuchungen über Engel und Dämonen weniger eitel, abergläubisch und spitzfindig wären.[2]

Da nun die geoffenbarte Theologie alle Philosophie gänzlich ausschließt, wie kann innerhalb derselben noch von Wissenschaft geredet werden? Denn Bacon stellt sie doch in den Umkreis der Wissenschaft, wenn auch nicht in den der Philosophie. Wir werden später auf das baconische Verhältniß der Religion und Philosophie in einem besonderen Abschnitt zurückkommen und wollen hier nur die Hauptpunkte zur Beantwortung der obigen Frage bezeichnen. Daß Bacon die geoffenbarten Heilswahrheiten gleichsetzt der christlichen Religion und diese der wahren, bedarf keiner Erörterung. Diese Offenbarungen sind positive Glaubensnormen, welche feststehen, wie die Regeln im Spiel. Wer

---

[1] De augm. III, cp. 2. Op. p. 76 flg. Vgl. unten Cap. XV. — [2] De augm. III, cp. 2. Op. p. 77—78.



mitspielen will, muß sich den Regeln des Spiels ohne weiteres fügen, dagegen steht die Anwendung und der Gebrauch derselben frei, und hier hat die Vernunft ein Wort mitzureden; es ist ihre Sache, daß geschickt und richtig gespielt wird, dazu gehört, daß man erstens die Regeln richtig versteht und zweitens richtige Schlüsse daraus zieht. Das richtige Verstehen und Schließen ist eine Sache der Logik, und hier würde eine Art „göttlicher Logik" am Ort sein, welche viele Streitigkeiten beseitigen und darum heilsam wirken könnte, wie „eine mit Opium vermischte Arznei". Eine solche Logik wird vermißt und gewünscht. Wenn die Vordersätze vermöge des Glaubens außer Streit sind und die Schlußsätze vermöge einer solchen Logik ausgemacht und bewiesen werden, so werden eine Menge streitiger Glaubensmaterien hinfällig. Die Vernunft geht nicht über jene Vordersätze hinaus, als ob sie dieselben zu prüfen hätte, sondern folgt ihnen bloß, daher nennt Bacon diese Art des logischen Vernunftgebrauchs «ratio secundaria». Es giebt ferner in Glaubensfragen Abweichungen, die nicht von gleichem Gewicht sind und darum auch nicht von gleichen Wirkungen sein sollen. Die einen gehen bis zum Abfall; in Rücksicht auf solche Differenzen gilt das Wort: „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich!" Dagegen sollen abweichende Ansichten, die nicht so weit gehen, nach dem andern Worte beurtheilt werden: „Wer nicht wider mich ist, der ist für mich!"[1] Beide Worte lassen sich dann, wie es geschehen soll, richtig vereinigen, wenn innerhalb der Glaubenseinheit gewisse Grade unterschieden werden. Eine solche richtige Unterscheidung wesentlicher und unwesentlicher Glaubensfragen würde zum Religionsfrieden viel beitragen, und ist deshalb, da sie vermißt wird, zu wünschen.[2] In dieser Absicht auf eine der Offenbarung gemäße Glaubensreinheit und Verminderung theologischer Streitigkeiten wünscht Bacon zuletzt Beispiele der Schriftauslegung, die weder die künstliche Methode der Scholastiker nachahmen noch in die willkürliche Weise des Paracelsus oder der rein natürlichen und menschlichen Erklärungsart verfallen, sondern den kirchlich praktischen Zweck vor Augen haben; er vermißt und wünscht eine protestantische Exegese nach der Glaubensrichtschnur der englischen Staatskirche: so ließe sich kurz bezeichnen, was er meint.

Nachdem wir von der Weltbeschreibung in ihren verschiedenen Zweigen, von der Fundamentalphilosophie und den beiden Arten der

[1] De augm. IX. Op. p. 257—261. — [2] De augm. IX, 2. Op. p. 261.

Theologie gehandelt haben, bleiben uns von der baconischen Encyklopädie die philosophischen Wissenschaften im Besonderen übrig, deren Objecte und Erkenntnißart im natürlichen Licht liegen: die Lehre von der Natur und vom Menschen.

Achtzehntes Capitel.

Kosmologie. A. Naturphilosophie.

Will man die Gesammtaufgabe der Menschheit, wie Bacon sie bestimmt hat, in die kürzeste Formel fassen, so besteht sie darin, daß wir die Welt abbilden und fortbilden. Nur auf die Abbildung läßt sich die Fortbildung gründen: auf das Reich der Erkenntniß das Reich der Cultur oder das regnum hominis. Daher sagt Bacon so gern: „Wir wollen einen Tempel gründen im menschlichen Geist nach dem Vorbilde der Welt". Das Original ist die Welt, das Abbild die Vorstellung der Welt in uns, unsere Aufgabe ist, die richtige Vorstellung zu gewinnen. Dieser Weg allein führt zur Herrschaft.

Nun war das Weltgebäude, je nachdem es durch Phantasie oder Wahrnehmung (Gedächtniß) und Vernunft ausgeführt wird, entweder poetischer oder wissenschaftlicher Art, und das letztere, welches die Welt nimmt und darstellt, wie sie ist, unverhüllt und ohne Sinnbild, hat die zweifache Aufgabe der Beschreibung und Erklärung. Die Beschreibung giebt das Abbild der Thatsachen, das historische Weltabbild; die Erklärung giebt das der Ursachen, das scientifische Abbild, welches, abgesehen von den übernatürlichen Ursachen oder der geoffenbarten Theologie, das philosophische Gebiet der Erkenntniß umfaßt, gerichtet bloß auf die natürlichen Ursachen. Und abgesehen von der Gotteserkenntniß aus natürlichen Ursachen oder der natürlichen Theologie, bleibt für das philosophische Erkenntnißgebiet der Inbegriff der natürlichen Dinge oder die Welt als das einzige und eigentliche Object übrig: die Philosophie als (rationale) Kosmologie. Alle Theile des Weltabbildes, die nicht philosophische Kosmologie sind, haben wir im vorhergehenden Abschnitt behandelt; von der Philosophie als Kosmologie ist jetzt zu reden.

Die Eintheilung der Kosmologie ergiebt sich von selbst: sie zerfällt in die beiden Sphären der physischen Welt im engeren Sinn

und der Menschenwelt, sie ist in der ersten Rücksicht Naturphilosophie, in der zweiten Anthropologie im weitesten Umfange. Um in der baconischen Encyklopädie den Ort der Kosmologie deutlich zu sehen, geben wir das folgende Schema:

Abbild der Dinge (globus intellectualis).

Weltbeschreibung.				Dichtung.	Erkenntniß der Ursachen.			
Natur		Menschheit			übern.	natürliche		
freie Natur	beherrschte	weltl.	kirchlich			Gott	Welt (Kosmologie)	
Bildungen Mißbildungen.	Gesch. der Technologie.	polit. Gesch. litter. Gesch.	Kirchengesch.	episch dramatisch parabolisch.	geoff. Theol.	nat. Theol.	Natur.	Menschheit.

I. Die Aufgaben der Naturphilosophie.

1. Theoretische und praktische.

Wir haben zunächst das Gebiet der Naturphilosophie vor uns. Ihr Ziel ist die Erfindung, d. h. die Beherrschung der Natur durch Anwendung ihrer Gesetze, welche selbst bedingt ist durch deren Erkenntniß. Man kann bestimmte Wirkungen nur bezwecken und hervorbringen, wenn man die Ursachen kennt und in seiner Gewalt hat. Daher theilt sich die ganze Bahn der Naturphilosophie von der Erfahrung bis zur Erfindung in zwei Hauptwege: der erste steigt von der Erfahrung zu den Ursachen oder den Quellen der Thatsachen empor, der andere geht von hier abwärts zur Erfindung; auf dem ersten Wege verhält sich die Naturphilosophie untersuchend, entdeckend, theoretisch, auf dem zweiten versuchend, operativ, praktisch. Demgemäß unterscheidet Bacon die Naturphilosophie in die beiden Gebiete der theoretischen und praktischen, oder wie er sich bildlich und spielend ausdrückt: die theoretische Naturphilosophie fährt in die Bergwerke der Natur und fördert die Erze zu Tage, die praktische bringt sie in die Oefen, unter den Hammer, auf den Amboß, sie bearbeitet, schmilzt und schmiedet, was jene ergründet und aus dem verborgenen Schooße der Natur hervorholt.[1]

2. Physik und Metaphysik.

Die theoretische Naturphilosophie erforscht die natürlichen Ursachen der Dinge, welche selbst zweifacher Art sind, die Bacon nach

[1] De augm. etc. Lib. III, cp. 3. Op. p. 78.

dem Vorgange und der Ausdrucksweise des Aristoteles so unterscheidet, daß er die alten Namen beibehält, aber die Bedeutung ändert. So ändern sich auch in der bürgerlichen Welt die Zustände und Verfassungen, aber die Namen der Obrigkeiten bleiben sich gleich.[1] Er unterscheidet die natürlichen Ursachen in materielle und formale, in wirkende und zweckthätige oder in mechanische Ursachen und Absichten (causae efficientes und finales). Mit der Materie und den wirkenden Ursachen hat es die Physik, mit den Formen und Endursachen die Metaphysik zu thun. Die theoretische Naturphilosophie zerfällt demnach in Physik und Metaphysik: die Grundbegriffe der physikalischen Erklärung sind Materie und Kraft, die der metaphysischen Form und Zweck.[2]

Die Physik steht in der Mitte zwischen Naturgeschichte und Metaphysik: von der breiten Grundlage der Thatsachen strebt sie empor zu den Ursachen, welche, je höher man steigt, sich immer mehr und mehr vereinfachen. So gleicht die gesammte (theoretische) Naturwissenschaft einer Pyramide, deren Spitze die Metaphysik ist. Es wird daher einen Theil der Physik geben müssen, der sich näher an die Naturgeschichte hält, und einen höher gelegenen, der an die Metaphysik grenzt.[3]

Die physischen Körper sind zusammengesetzt: sie sind in ihrer Zusammensetzung unendlich mannichfaltig und verschieden, sie sind selbst wieder Theile eines Ganzen und bilden zusammen das Weltgebäude oder Universum, sie bestehen aus Urstoffen, die ihre Principien oder Elemente ausmachen. Daher wollen sie untersucht werden sowohl in Rücksicht ihrer Einheit und Verbindung als ihrer Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit, und so zerfällt die Physik in drei Theile: sie handelt in Ansehung der Einheit von den Principien oder Urstoffen und von der Welt, in Ansehung der Mannichfaltigkeit von den verschiedenen Körpern. Und da diese bei aller Verschiedenheit gewisse Grundeigenschaften gemein haben und in gewisse Hauptclassen sich unterscheiden, so wird hier die Physik zwei Aufgaben lösen müssen, indem sie die Unterschiede im Einzelnen erklärt und dann die gemeinsamen Factoren: sie handelt in der ersten Rücksicht «de concretis», in der zweiten «de abstractis», jene nennt Bacon die concrete, diese die abstracte Physik, und es ist klar, daß die concrete Physik näher der

---

[1] Ebend. III, 4. Op. p. 79. Vgl. oben Cap. III. — [2] Physica est, quae inquirit de efficiente et materia, metaphysica, quae de forma et fine. De augm. etc. III, 4. Op. p. 80. — [3] Ebend. III, 4. Op. p. 80. 81.

Naturgeschichte steht, die abstracte näher der Metaphysik.[1] Die erste untersucht die einzelnen concreten Körper, wie Mineralien, Pflanzen, Thiere, die andere die allgemeinen physikalischen Eigenschaften, wie Schwere, Wärme, Licht, Dichtigkeit, Cohäsion u. s. f. Die concrete Physik nimmt dieselbe Eintheilung als die Naturgeschichte, nur daß sie die Objecte erklärt, welche diese bloß beschreibt. Hier vermißt Bacon vor allem die Physik der Himmelskörper; es giebt nur einen mathematischen Abriß ihrer äußeren Form, keine physikalische Theorie ihrer Ursachen und Wirkungen. Es fehlt eine physikalische Astronomie, welche Bacon im Unterschiede von der mathematischen die lebendige nennt, eine physikalische Astrologie, die im Unterschiede von der abergläubischen die gesunde heißen soll. Unter der lebendigen Astronomie wird die Einsicht in die Gründe der Himmelserscheinungen, in die Ursachen ihrer Gestalt und Bewegung verstanden, unter der gesunden Astrologie die Einsicht in die Wirkungen und Einflüsse, welche die Gestirne auf die Erde und deren Körper ausüben. Diese Wirkungen sind in allen Fällen natürliche, nicht fatalistische, die Gestirne bestimmen nicht das Schicksal der Welt, in diesem Aberglauben bestand der Unsinn der bisherigen Astrologie, wohl aber üben sie, wie Sonne und Mond, auf die Erde physische Einflüsse aus, die sich im Wechsel der Jahreszeiten, in Ebbe und Fluth, in gewissen Lebenserscheinungen u. s. f. kundgeben. Eben diese Wirkungen sind zu erklären, ihre Ursache und Kraft, ihre Art und ihr Spielraum.

Die baconische Metaphysik gehört in die Naturphilosophie: sie hat es bloß mit der Natur zu thun, darum ist sie nicht Fundamentalphilosophie, wie bei Aristoteles, sie hat es nur mit natürlichen Ursachen zu thun, darum ist sie nicht Theologie, wie bei Plato. Bacon vergleicht den Bau der Welt und der Wissenschaften gern mit dem der Pyramiden. „Alles steigt nach einer gewissen Stufenleiter zur Einheit"; diese Betrachtungsweise, die schon Parmenides und Plato gehabt haben, freilich nur als «nuda speculatio»[2], bildet das Grundthema seiner Fundamentalphilosophie, welche die stufenmäßige Ordnung aller Wesen vor sich hat, während die Metaphysik nur die Scala der physischen Dinge betrachtet und in der Stufenleiter der Wissenschaften auf der obersten Sprosse der Naturlehre steht, hinausblickend über die Grenze der Physik, nicht über die der Natur-

[1] De augm. III, 4. Op. p. 80. 81. — [2] De augm. III, 4. Op. p. 91.

philosophie. Die Metaphysik beschreibt zwei Gebiete, von denen das eine mit der Physik verkehrt und zusammenhängt, das andere gar nicht. Es ist wichtig, zwischen Metaphysik und Physik diesen Zusammenhang wie diese Grenze im Sinne Bacons genau zu bezeichnen. Die natürlichen Ursachen metaphysischer Art, die mit der Physik zusammenhängen, sind die Formen, die natürlichen Ursachen metaphysischer Art, die gar nicht physikalisch sind und sein dürfen, sind die Zwecke. Wir kennen bereits den baconischen Begriff der Formen als den der wirkenden Naturen oder Ursachen, welche allein die Richtschnur der physikalischen Erklärung bilden. Es ist nicht leicht zu sagen, worin hier die metaphysische Erklärung sich von der physikalischen noch unterscheiden soll. Im Grunde nur im Namen. Setzen wir, daß die wirkenden Ursachen der natürlichen Dinge sich immer mehr und mehr vereinfachen, so würden die letzten, einfachsten, obersten Ursachen, gleichsam die Formen erster Classe, die Gegenstände der Metaphysik sein. So erklärt sich der Ausspruch Bacons: „Die Metaphysik betrachtet vorzugsweise jene einfachen Formen der Dinge, welche wir früher die Formen erster Classe genannt haben".[1] Hier hat die Metaphysik ihre gegen die Physik offene Seite, und die abstracte oder besser gesagt allgemeine Physik geht ungehemmt in die Metaphysik über.

Dagegen ist das physikalische Gebiet vom metaphysischen völlig geschieden durch den Begriff des Zwecks, der in der Physik nichts ausrichtet, von dieser ganz fern zu halten ist und in seiner Anwendung auf Naturerscheinungen eine Provinz bloß der Metaphysik bildet. Soweit die Metaphysik in dem vorher erklärten Sinne allgemeine Physik ist oder sein soll, wird sie von Bacon vermißt und gefordert; als teleologische Naturerklärung wird sie der Sache nach nicht vermißt, nur die richtige Stellung dieser Erklärungsweise zur Physik sucht man vergebens. Es ist von der größten Wichtigkeit, daß hier die beiden Gebiete auf das Sorgfältigste geschieden werden, denn es war vom größten Uebel, daß die Grenze verrückt und die teleologische Erklärungsweise in die physikalische eingemischt wurde. Dies hat die letztere fortzuschreiten gehindert und unglaublich verwirrt. Wie die Philosophie durch Vermischung mit der Theologie phantastisch wird,

[1] De augm. III, 4. Op. p. 91. Ueber die Bedeutung der Formen vgl. oben Cap. III.



so die Physik durch die Vermischung mit der Teleologie. „Sobald die Endursachen", sagt Bacon, „in das physikalische Gebiet einfallen, entvölkern und verwüsten sie diese Provinz auf jammervolle Weise." Die Physik reinigen, heißt die Endursachen in die Metaphysik verweisen. In der Physik ist die Erklärung der Dinge nach Zwecken unfruchtbar und schädlich, in der Metaphysik ist sie am richtigen Ort. Der teleologische Gesichtspunkt soll nicht überhaupt verneint, sondern nur in seiner Anwendung beschränkt, er soll dem physikalischen auch nicht entgegengesetzt, sondern nur davon getrennt werden; beide schließen sich keineswegs aus, sondern können sich wohl mit einander vertragen. Was in dieser Rücksicht lediglich als Wirkung blinder Kräfte erscheint, warum soll es in anderer Rücksicht nicht zugleich nützlich und zweckmäßig erscheinen dürfen? Man wird gern anerkennen, daß die Augenwimpern zum Schutze der Augen, das Fell der Thiere durch seine Festigkeit zur Abwehr gegen Hitze und Kälte, die Beine zum Tragen des Körpers dienen; aber was nützen solche Erklärungen in der Physik? Die physikalische Frage heißt nicht: wozu dienen die Augenwimpern, sondern warum wachsen an dieser Stelle Haare? Offenbar hat die hier wirksame physikalische Bedingung nicht die Absicht, ein Schutzmittel für die Augen zu bilden. Ebenso wenig will die Kälte, wenn sie die Poren der Haut zusammenzieht und dadurch die Härte derselben bewirkt, die Thiere gegen die Einflüsse der Temperatur schützen. Die physikalischen Erklärungen sind von den teleologischen völlig verschieden. Widersprechen sich darum beide? Hindert etwa die Ursache, daß ihre Wirkung nützlich wird in einer Beziehung, welche der Ursache selbst fremd ist? Die Confusion entsteht erst, sobald man den Nutzen, welchen die Wirkung hat, zu deren Ursache macht. was nicht zusammen gehört: die causa efficiens von der causa finalis, Gegen diese Confusion richtet sich Bacon; um sie aufzuklären, trennt er, die mechanische Erklärung der Dinge von der teleologischen, die Physik von der Metaphysik. Jene zeigt uns nur die gesetzmäßige Natur, diese zugleich die zweckmäßige. Sie deutet damit in letzter Instanz auf eine vorsehende Intelligenz, welche das blinde Walten der Naturkräfte mit weiser Oekonomie lenkt und ordnet, und so gewährt die Metaphysik eine Aussicht, welche näher zu verfolgen der natürlichen Theologie überlassen bleibt.[1]

---

[1] De augm. Lib. III, 4. Op. p. 91—93. Ueber den Gegensatz der Metaphysik und Physik in Betreff der teleologischen Betrachtungsweise vgl. oben Cap. II. II, 3.

8. Mechanik und natürliche Magie.

Der theoretischen Naturphilosophie steht die praktische zur Seite. Wie jene in Physik und Metaphysik, so theilt sich diese in Mechanik und Magie: der Physik entspricht die Mechanik, der Metaphysik die Magie; die Mechanik ist angewandte, praktische, erfinderische Physik, die Magie in demselben Sinne praktische Metaphysik. Nur als allgemeine Physik, nicht sofern sie von den Absichten der natürlichen Dinge handelt, kann die Metaphysik überhaupt praktisch werden. Als Teleologie hat sie keine Praxis; die Teleologie ist zur physikalischen Erfindung ebenso untauglich als zur physikalischen Erkenntniß. An dieser Stelle findet sich jenes berühmte und oft wiederholte Wort Bacons: „Die Untersuchung der Endursachen ist unfruchtbar und gebiert nichts, gleich einer Gott geweihten Jungfrau".[1]

Die Mechanik ist nicht ganz vernachlässigt, dagegen fehlt die Magie, sie wird, wie die Wissenschaft, deren Praxis oder erfinderische Anwendung sie bildet, vermißt und gefordert. Nur lasse man sich durch das Wort „Magie" nicht irre führen über Bacons wirkliche Meinung; er setzt die natürliche oder echte Magie der abergläubischen und unechten entgegen, wozu er die Träume der Astrologie und Alchymie rechnet. Es bleibe dahingestellt, ob das Ziel, welches die Alchymisten gesucht haben, die Erzeugung des Goldes und der Panacee, überhaupt erreichbar sei, jedenfalls leuchtet ein, daß es auf die Art, wie sie es suchten, durch Tincturen, Elixire u. dgl. nothwendig verfehlt werden mußte. Denn bevor man zur Herstellung des Goldes irgend einen Versuch macht, muß man die physikalischen Bedingungen und Factoren desselben, seine wesentlichen Eigenschaften und deren natürliche Entstehungsart genau kennen, und davon hatten die Alchymisten keine Ahnung. Die Magie im Sinne Bacons gründet sich auf die allgemeine Physik, auf die Kenntniß der obersten und einfachsten Naturkräfte, auf die Einsicht in die erzeugende Wirksamkeit der Natur und deren innersten Grund. In dieser Einsicht liegt die Möglichkeit, wie die Natur zu handeln und die erstaunlichsten Wirkungen, gleichsam natürliche Wunder hervorzubringen. Was in unseren Tagen die erfinderische Mechanik, Physik und Chemie leistet, ich meine die Erfindungen, welche die Welt umgestaltet haben, das erfüllt und verdeutlicht die Aufgaben, die Bacon unter dem Namen der natürlichen Magie

[1] Nam causarum finalium inquisitio sterilis est et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit. De augm. III, 5. Op. p. 93. Vgl. oben Cap. II, N. II, 3.

dachte und der Zukunft zum Ziel setzte. Diese neue und echte Magie, sagt Bacon vortrefflich, verhält sich zur frühern und unechten in Betreff der physikalischen Wahrheit, wie sich die Erzählungen von den Thaten Arthurs von der Tafelrunde zu den Commentaren Cäsars in Ansehung der historischen Wahrheit verhalten. Jene sind Märchen, diese dagegen Geschichte. Die Wirklichkeit übertrifft die Phantasie. Cäsar hat Größeres geleistet, als jene Märchen ihren Schattenhelden anzudichten auch nur gewagt haben. Jene alte abergläubische Magie hat sich zur Natur verhalten, wie Ixion zur Juno, sie hat statt der Natur die Dunstgebilde ihrer Träume ergriffen, wie dieser statt der Göttin die Wolke.[1]

Zu diesen naturphilosophischen Wissenschaften, wie sie hier auseinandergesetzt sind, kommen noch gewisse Anhänge, welche Bacon der theoretischen Physik, der praktischen Physik und der gesammten Naturphilosophie hinzugefügt.

Um die theoretische Physik vorsichtig zu machen, soll in ihrem Anhange hingewiesen werden auf die berechtigten Zweifel und Bedenken, welche der Erklärung sowohl der einzelnen Dinge als des Weltganzen gegenüberstehen. In der ersten Rücksicht fordert Bacon ein Verzeichniß der Probleme und rühmt Aristoteles, der hier mit gutem Beispiele vorangegangen; in der zweiten Rücksicht, was die Ansicht von den Principien und dem Weltganzen betrifft, will er die Theorien der alten (vorsokratischen) Naturphilosophen, die er dem Aristoteles vorzieht, aufgeführt, in ihrem folgerichtigen Zusammenhange dargestellt und beherzigt wissen, damit man nicht für neu halte, was alt sei, bessere Autoritäten von den schlechteren zu unterscheiden wisse und überhaupt die Verschiedenheit der Ansichten kennen lerne. Zu den alten Namen fügt er von den neueren die des Paracelsus, Telesius, Gilbert.[2]

Als Anhang der praktischen Physik oder der erfinderischen Naturwissenschaft erneut Bacon jene Forderung, auf die er bei so vielen Gelegenheiten zurückkommt: daß ein Inventar der menschlichen Güter, welche die Natur verliehen oder die Erfindung erworben hat, angelegt und besonders diejenigen Erfindungen hervorgehoben werden, welche man vorher für unmöglich gehalten. Dann sollen in einem zweiten

[1] De augm. III, 5. Op. p. 93—95. Vgl. Nov. Org. II, 3. 9. Cap. III. Cap. V. — [2] De augm. III, 4. Op. p. 87—89.



Verzeichniß die nützlichsten und fruchtbarsten Erfindungen aufgeführt werden, welche zugleich den Stoff und die Aufgabe zu weiteren Versuchen in sich tragen (catalogus polychrestorum).[1]

4. Mathematik.

Den „großen Anhang" zur gesammten Naturphilosophie bildet die Mathematik; sie gilt bei Bacon als Hülfswissenschaft der theoretischen und praktischen Physik. So wenig ihm die Logik für eine selbständige Wissenschaft gilt, so wenig die Mathematik; der Werth beider liegt in dem, was sie zur Naturerklärung beitragen, sie sollen nicht herrschen, sondern dienen, nämlich zur Lösung physikalischer Aufgaben und zur Erweiterung physikalischer Einsichten. „Denn viele Theile der Natur können ohne Hülfe und Dazwischenkunft der Mathematik weder fein genug begriffen, noch deutlich genug bewiesen, noch sicher genug praktisch gebraucht werden." Bacon unterscheidet die reine und gemischte oder angewandte Mathematik, zu welcher letzteren er Astronomie, Geographie, die Lehre von der Perspective, Musik u. s. f. rechnet, während die reine Mathematik es mit Figur und Zahl, d. h. mit der bloßen Größe oder abstracten Quantität zu thun hat. Da nun die Quantität als solche zu den Formen der natürlichen Dinge gehört, eine der beständigen, der wirksamsten und zugleich die abstracteste dieser Formen ist, so fällt unter diesem Gesichtspunkt die reine Mathematik in das höchste Gebiet der abstracten oder allgemeinen Physik und bildet demnach einen Theil der Metaphysik.[2]

Wenn die Naturwissenschaft diese ihre Aufgaben und Wege richtig anerkennt und sich derselben bemeistert, so wird sie friedlich und unaufhaltsam fortschreiten und sich der Geister ohne Widerstand bemächtigen, gleich jenem französischen Heer, von welchem Alexander Borgia sagte, daß es Neapel erobere nicht mit den Waffen, sondern mit der Kreide in der Hand, um seine Quartiere zu bezeichnen. Die Absicht der baconischen Erneuerung der Philosophie ist nicht der Krieg und die Erregung von Streitigkeiten, sondern «pacificus veritatis ingressus».[3]

Hier ist ein Schema der baconischen Disposition der Naturphilosophie:

---

[1] Ebend. III, 5. Op. p. 95 flg. — [2] De augm. III, 6. Op. p. 96—98. — [3] Ebend. III, 6. Op. p. 98.



Naturphilosophie.

Theoretische				Praktische	
Physik		Metaphysik		Mechanik	Magie
concrete	abstracte	Formen I. Classe reine Math.	End-ursachen		

Mathematik

reine	gemischte.

Neunzehntes Capitel.

Kosmologie. B. Anthropologie.

Die Aufgaben der Anthropologie.

1. Eintheilung. Vorbetrachtung.

Den zweiten Hauptheil der Kosmologie bildet die Wissenschaft vom Menschen, in ihr liegt das Ziel des menschlichen Wissens, worauf das delphische Wort: erkenne dich selbst! schon die alte Philosophie hinwies. Und wie der Mensch keine Ausnahme von den Dingen, sondern ein Theil der natürlichen Welt ist, so soll auch die Erkenntniß der menschlichen Natur im Zusammenhange mit den übrigen Wissenschaften gehalten sein und fortschreiten. Wird dieser Zusammenhang aufgelöst und die einzelnen Glieder des großen Organismus der Wissenschaften von einander getrennt, so werden sie nicht mehr von der gemeinsamen Lebensquelle ernährt und veröden. Die Wissenschaften einander zu benachbaren und durch gegenseitige Theilnahme zu fördern, ist der ausgesprochene Hauptzweck der baconischen Encyklopädie, und es hat seinen guten Grund, daß Bacon gerade beim Eintritt in die Anthropologie diese Aufgabe besonders hervorhebt.[1]

Das menschliche Leben erscheint in zwei Hauptformen: in der natürlichen Vereinzelung und in der gesellschaftlichen Verbindung, dort „segregirt", hier „congregirt"; demgemäß theilt sich die Anthropologie in die beiden von Bacon sehr ungleich behandelten Theile: die Lehre von dem menschlichen Individuum und von der Gesellschaft (phil. humanitatis und phil. civilis). Und da die menschliche Natur körperlich und geistig ist, so muß die Erkenntniß derselben sich in die

[1] De augm. IV, 1. Op. p. 97 flg.

beiden Theile, Somatologie und Psychologie, sondern, welche letztere in Rücksicht auf die beiden Hauptkräfte des menschlichen Geistes, Verstand und Willen, in die Wissenschaften der Logik und Ethik auseinandergeht, das Wort Logik im weitesten Umfange genommen. Aus dieser Eintheilung ergeben sich vier anthropologische Hauptfächer nach folgendem Schema:

Anthropologie.

Individuum			Gesellschaft (Staat)
Körper	Seele		Politik.
Somatologie	Logik	Ethik	

Indessen bevor Bacon in die einzelnen Gebiete eingeht, wünscht er eine anthropologische Vorbetrachtung allgemeiner Art, die sich theils auf die persönlichen Lebenszustände des Menschen, theils auf das Verhältniß oder Band zwischen Seele und Körper beziehen soll. Was jene betrifft, so soll die Rede weniger sein von Elend und Unglück, als von den Kraftäußerungen der menschlichen Natur; die Darstellung des menschlichen Jammerthales sei schon besetzt durch eine reiche Litteratur philosophischer und theologischer Schriften, hier sei nichts zu vermissen und es sei unnöthig, diese heilsamen und sanften Unterhaltungen zu vermehren. Dagegen möchte er, was Pindar von Hiero rühmt, die Blüthen der menschlichen Tugenden abpflücken und die Vorhalle der Anthropologie mit erhabenen Menschenbildern ausschmücken, mit Beispielen gewaltiger intellectueller und sittlicher Leistungen.

Daß Seele und Körper eng verbunden, nicht von einander unabhängig, sondern auf einander wirksame Naturen sind, läßt sich an gewissen Thatsachen darthun, welche Bacon näher untersucht und unter den Prolegomena zur Anthropologie an zweiter Stelle beleuchtet zu sehen wünscht. Gewisse Seelenzustände haben ihren eigenthümlichen körperlichen und gewisse körperliche Beschaffenheiten ihren besonderen psychischen Ausdruck in Vorstellungszuständen, welche unwillkürlich aus ihnen hervorgehen: dort macht die körperliche Erscheinung die psychische Individualität erkennbar, hier der psychische Zustand die körperliche Beschaffenheit; beide Arten der Wechselwirkung nennt Bacon Kennzeichen (indicationes): die erste findet er hauptsächlich in der Physiognomie, besonders im pathognomischen Ausdruck habituell

gewordener Geberden, die zweite in den Träumen, die von körperlichen Zuständen herrühren. Er vermißt die Fortbildung der Physiognomik und fordert namentlich dem Aristoteles gegenüber, welcher sich nur an die festen Umrisse gehalten, den Fortschritt zur Pathognomik. Die Chiromantie verwirft er als Chimäre und ebenso die gewöhnliche Traumdeuterei. Eine zweite Form der Wechselbeziehung zwischen Seele und Körper sind die unmittelbaren Einwirkungen (impressiones) psychischer Veränderungen auf körperliche Zustände und umgekehrt, die Localisirung psychischer Anlagen und Fähigkeiten in körperlichen Organen u. s. f.[1]

2. Somatologie. Medicin.

Die Wissenschaft vom menschlichen Körper faßt Bacon wesentlich praktisch, sie soll dem Wohle des Körpers dienen, und da dieses in der Gesundheit, Schönheit, Stärke und Sinneslust besteht, so ist jene Wissenschaft vierfach: Medicin, Kosmetik, Athletik und die Kunst zu genießen (sc. voluptaria oder eruditus luxus, wie Tacitus sagt).

Die drei letzten werden nur flüchtig und vorübergehend behandelt. In der Kosmetik ist weniger zu vermissen als zu verwerfen, wie die weibischen Putzkünste; namentlich wäre zu wünschen, daß den Frauen das Schminken durch öffentliche Gesetze untersagt würde. Die Athletik soll die Körperkräfte üben in Absicht auf jede Art sowohl der Geschicklichkeit als der Abhärtung; die letzte Disciplin umfaßt alles, was die Sinne angenehm reizt und unterhält, die ästhetischen wie materiellen Sinnesgenüsse, auch die amüsanten Täuschungen der Taschenspielerei werden dazu gerechnet, Malerei und Musik als Augenweide und Ohrenschmaus genommen und den Tafelfreuden benachbart; von der Wollust will Bacon nicht reden, da sie mehr des Censors bedürfe als des Lehrers. Die Künste gehen Hand in Hand mit den Entwicklungszuständen des Gemeinwesens: wenn es emporsteigt, blühen die Künste des Kriegs, wenn es in voller Kraft steht, die freien Künste, wenn es herabsinkt, die Künste des genießenden Luxus.[2]

Unter allen dem körperlichen Wohl gewidmeten Wissenschaften ist ihm die wichtigste und mit der Naturphilosophie am nächsten verknüpfte die Medicin, die er deshalb auch am ausführlichsten betrachtet. Man darf den menschlichen Körper einem musikalischen Instrumente vergleichen, dessen Wohlklang und Harmonie in der Gesund-

[1] De augm. IV, 1. Op. p. 98—102. — [2] De augm. IV, 2. Op. p. 102. 113 flg.

heit besteht, daher die Alten mit Recht Musik und Heilkunst demselben Gotte zuschrieben. Da aber der Werth dieser großen Kunst gewöhnlich nur nach dem bloßen Erfolge geschätzt wird, so weiß die Menge nicht den Quacksalber vom Künstler, den Charlatan vom Arzt zu unterscheiden, ja sie schätzt jenen höher als diesen; so hat sich die Charlatanerie mit der Medicin verschwistert, wie in der Sage der Alten die Zauberin Circe mit dem Gotte Aesculap. Daher ist die Medicin von allerhand Blendwerk erfüllt, sie wird mehr prahlerisch gehandhabt, als ernsthaft bearbeitet, und die Arbeit selbst ist der Art, daß sie die Einsichten nicht erweitert. Von dieser schlimmen Verwandtschaft mit dem Charlatanismus, von dieser blinden Empirie, die nicht vorwärts kommt, von diesen abergläubischen und eiteln Beimischungen möchte Bacon die Medicin gereinigt sehen, er möchte sie von den Uebeln befreien, an denen sie leidet, und aus ihr eine gesunde Wissenschaft und Kunst machen, wie aus der Astrologie und Magie. Sie soll nichts anderes sein oder werden als praktische Naturwissenschaft, gerichtet auf das Wohl des menschlichen Körpers. Daher sind ihre drei Aufgaben: Erhaltung der Gesundheit, Heilung der Krankheit, Verlängerung des Lebens (Diätetik, Pathologie, Makrobiotik), welche letztere eine Wissenschaft für sich ausmacht, welche Bacon vermißt und mit besonderem Interesse behandelt. Er hat in seiner «historia vitae et mortis» den Versuch gemacht, nach dem Leitfaden einer bestimmten Theorie ein System der Makrobiotik zu geben. Zur Erhaltung der Gesundheit, wobei Lebensordnung und Lebensart die hauptsächlichen Bedingungen ausmachen, ist die Mäßigkeit allein nicht ausreichend und man überschätzt sie häufig, die Gewohnheit körperlicher Bewegung ist hier von überaus großem Nutzen, nicht bloß das Spazierengehen, sondern Bewegungen, bei denen gewisse Organe besonders angestrengt und gekräftigt werden, wie Ballspielen, Bogenschießen u. s. w.

Um Krankheiten zu behandeln, muß man deren Natur, Ursachen und Heilmittel kennen und gründlich untersuchen. Darum fordert Bacon vor allem nach dem Vorgange des Hippokrates und seinen eigenen Grundsätzen gemäß, daß die verschiedenen Krankheiten genau und präcis beschrieben werden in ihrer Beschaffenheit, ihrem Verlauf, in der Anwendung und dem Erfolge der Heilmittel: er vermißt und fordert Krankheitsgeschichte; zur Erkenntniß der Krankheitsursachen, welche häufig in den mechanischen Zuständen der Organe ihren

Sitz haben, fordert er sorgfältige anatomische Untersuchungen vergleichender Art, pathologische Anatomie, Vivisectionen an Thieren; es ist drittens eine auf wissenschaftliche Untersuchung gegründete Arzneimittellehre nöthig, um nach der Einsicht in die Natur und Wirkungsart der Medicamente die Anwendung derselben zu richten, sonst herrschen wohl die Aerzte über die Arzneien, nicht aber diese über die Krankheiten. Hier verweist Bacon auf die Heilkräfte der Natur und fordert die künstliche Nachahmung der Mineralwasser. Die Aerzte sollen sich nicht damit begnügen, daß gewisse Krankheiten als unheilbar auf ihren Proscriptionslisten stehen, sondern gerade in Betreff dieser Krankheiten fordert Bacon, wie vor ihm schon Paracelsus gethan, die genauesten fortgesetzten Beobachtungen, damit sich die Zahl der proscribirten vermindere. Und endlich, wo die Heilung nicht möglich und der Tod nicht aufzuschieben ist, sollen die Aerzte darauf bedacht sein, die Schmerzen zu lindern, das Sterben zu erleichtern und einen Zustand herbeizuführen, welchen Bacon im Unterschiede von der zum Tode wohl vorbereiteten Gemüthsverfassung die äußere Euthanasie nennt.[1]

Nachdem in unseren Zeiten ein berühmter Chemiker Bacon für einen naturwissenschaftlichen Charlatan erklärt hat, wollen wir an dieser Stelle, welche die Frage von der medicinischen Seite berührt, die Stimme eines Mannes hören, dessen Worte das Gewicht einer fachmännischen Autorität haben. „Auf dem Felde der praktischen Medicin", sagt Bamberger, „welches bekanntlich halb zum Gebiete der Kunst, halb zu jenem der Wissenschaft gehört, hätte Bacon, wenn er sich demselben gewidmet hätte, ganz gewiß glänzende Erfolge errungen. Für diese Arena war sein vorzugsweise dem Praktischen zugewendeter, das Aeußere der Erscheinungen, ihre Analogien und Differenzen so rasch und glücklich auffindender Geist wie geschaffen." „Ueberdies zeigt Bacon eine sehr große Vertrautheit mit allen Theilen der Medicin, die jedenfalls sehr eingehende theoretische Studien voraussetzt." Nachdem Bamberger die Epoche der Medicin, in welcher Bacon auftritt, geschildert, giebt er mit dessen eigenen Worten die daraus kurz zusammengefaßten Urtheile und Forderungen, um zu zeigen „wie in dieser Periode des Kampfes, der Verwirrung und der Gährung in der Medicin Bacons wunderbar klar und scharf blickender Geist das, was

[1] De augm. VII, 2. Op. p. 103—110.

dieser Wissenschaft noth that, erkannte und den Weg, den sie verfolgen müsse, mit fast mathematischer Präcision bestimmte".

„Diese Sätze, die Bacon vor drittehalb Jahrhunderten schrieb, haben heute noch ihre Geltung, es läßt sich nichts von ihnen wegnehmen und kaum etwas hinzufügen; insoweit die Medicin Bacons Desiderate erfüllt hat, hat sie sich zum Range einer Wissenschaft emporgeschwungen; was ihr daran noch fehlt, bildet die Aufgabe der Zukunft. Und hier müssen wir uns wohl fragen: wie viele Aerzte der baconischen Zeit waren wohl im Stande, die Bedürfnisse ihrer Wissenschaft und den Weg, den dieselbe verfolgen mußte, so richtig zu erkennen und mit solcher Genauigkeit zu formuliren? Wie viele mochten wohl einsehen, daß die pathologische Anatomie und Chemie — damals fast noch unbekannte Begriffe — in Verbindung mit einer sorgfältigen Casuistik und einer geläuterten und verläßlichen materia medica, die möglichste Befreiung von Theorien und vorgefaßten Ansichten, die aufmerksame Beobachtung und Untersuchung allein im Stande seien, der Medicin einen ebenbürtigen Platz im Kreise der Wissenschaften zu erringen? Ich glaube, es gab keinen, oder wenn es einen gab, so hat er wenigstens unterlassen, der Nachwelt seine Gedanken zu überliefern."[1]

Viel weniger unbefangen und vorurtheilsfrei, als in der Pathologie, deren Aufgaben er rein naturwissenschaftlich faßt und beurtheilt, zeigt sich Bacon in seinen makrobiotischen Ansichten. Es fehlt auch hier nicht an richtigen und feinen Beobachtungen im Einzelnen, aber die ganze Grundlage, auf der seine Regeln und Operationen (zehn an der Zahl) zur Verlängerung des Lebens beruhen, ist unhaltbar und falsch. Wir reden von seiner «historia vitae et mortis». Neben einigen vernünftigen diätetischen Vorschriften wird alles von der Einwirkung auf die Lebensgeister (spiritus vitales) abhängig gemacht: es ist die pneumatische oder spiritualistische Theorie, welche Bacon vorfand und seinen makrobiotischen Regeln zu Grunde legte. Den Grundirrthum eingeräumt, so waren die Folgeirrthümer, in welche Bacon gerieth, wenigstens so consequent, als sie sein konnten. „Betrachtet man", sagt Bamberger, „dieses abenteuerliche System, so muß man sich wohl

---

[1] Ueber Bacon von Verulam besonders vom medicinischen Standpunkte, von Dr. H. v. Bamberger. Der K. K. Universität zu Wien zur Feier ihres fünfhundertjährigen Jubiläums dargebracht von der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg. 1865. S. 17. 19. 21 flg.



unwillkürlich die Frage vorlegen, ob sich Bacon wirklich dem Wahn hingeben konnte, daß dieses ewige Besalben und Bepflastern, Klystiren, Purgiren und Mediciniren im Stande sei, das menschliche Leben auch nur um die Dauer einer Stunde zu verlängern, oder ob er damit nur die Welt täuschen und sich auf wohlfeile Weise bei der großen Menge Ruhm und Ansehen erwerben wollte. So nahe es läge, bei dem scharfen Geiste und dem ruhm- und ehrgeizigen Charakter Bacons das letztere anzunehmen, so würde man damit doch bei der Beurtheilung Bacons einen gewaltigen Mißgriff begehen. Denn man darf nicht vergessen, daß die Grundlage und der Ausgangspunkt des ganzen Systems die Theorie der den Organismus beherrschenden Spiritus, ihrer Natur und Bedürfnisse eine mit der ganzen Naturanschauung Bacons aufs innigste verwebte ist. Er hält es für überflüssig, dafür auch nur einen Beweis beizubringen, womit er doch sonst nicht karg ist: «patet e consensu et ex infinitis instantiis»; es ist für ihn so klar wie die Sonne. Es kann also in dieser Beziehung von absichtlicher Täuschung nicht die Rede sein. Die falschen Prämissen müssen aber nothwendig zu falschen Schlüssen führen, und so liegt dem ganzen System, so sehr es auf den ersten Anblick abenteuerlich und willkürlich erscheinen mag, eine zwingende logische Nothwendigkeit zu Grunde. Waren die Lebensgeister wirklich so beschaffen, wie Bacon überzeugt war, so mußte man ihnen auf diesem und keinem andern Wege beikommen, man mußte sie verdichten, damit sie sich nicht verflüchtigten, sie abkühlen, damit sie sich nicht zu sehr erhitzten u. s. f. Es handelte sich also nur um die zu diesem Zwecke geeignetsten Mittel, und hier war Bacon ganz von den herrschenden medicinischen und pharmakologischen Ansichten abhängig, die er so gut als möglich für seine Intentionen auszubeuten suchte." „Auch hier wie bei vielen andern Gelegenheiten ist es ihm besonders darum zu thun, die Aufmerksamkeit und die Beobachtung auf ein bestimmtes Ziel zu lenken. «Die Aerzte und die Nachkommen werden schon bessere Sachen erfinden, als jene, die ich hier empfehle.»"[1]

3. Psychologie.

Im Hinblick auf das psychische Gebiet des menschlichen Lebens sieht Bacon gleich ein Problem vor sich, das im Wege der natürlichen Erkenntniß nicht aufgelöst werden kann und ihn daher nöthigt,

[1] Bamberger, Ueber Bacon von Verulam u. s. w., S. 21 flg. Vgl. hist. vitae et mortis. Op. p. 489—572.



den Text der letzteren zu unterbrechen. Denn die Aeußerungen der menschlichen Vernunft oder die bewußte Geistesthätigkeit lassen sich nicht aus derselben psychischen Ursache erklären, welche das körperliche Leben bewegt und unter dessen natürliche und materielle Bedingungen gehört. Aehnlich wie Aristoteles aus gleichem Bedenken den thätigen und leidenden Verstand so unterschieden hatte, daß er jenen θύραθεν in den Menschen eintreten, diesen dagegen dem lebendigen Körper inwohnen ließ, unterscheidet Bacon die vernünftige und unvernünftige Seele: jene ist erschaffen, diese erzeugt, jene ist göttlichen und übernatürlichen, diese elementarischen Ursprungs und thierischer Art; er nennt die letztere auch die niedere oder sinnliche Seele (anima inferior vel sensibilis) im Unterschiede von der ersten, welche höherer Art oder im engeren Sinne des Wortes Geist ist. Zwischen beiden ist kein gradueller, sondern ein wesentlicher oder substantieller Unterschied. Daß es so ist, leuchtet auch der Erfahrung ein und anerkennt die Philosophie, sie anerkennt das Wirken geistiger Kräfte in der menschlichen Natur; da aber der Geist göttlichen Ursprungs ist, so kann sie nichts ausmachen über dessen Substanz und Herkunft. Was diese letzteren betrifft, so weiß Bacon für die Psychologie keinen andern Rath, als sich an die Offenbarungen der Theologie und Religion zu halten. Die sinnliche Menschenseele ist darum nicht gleich der thierischen. Der große Unterschied beider besteht darin, daß die sinnliche Seele im Thiere herrscht, im Menschen dagegen der Vernunft dient und dienen soll, also herabgesetzt wird zu einem Organ des Geistes.[1]

Bacon leugnet den Geist nicht, sondern erklärt ihn für unbegreiflich und verweist den Begriff desselben aus dem Gebiete der Wissenschaft in das der Religion, er macht zwischen sinnlicher und vernünftiger Seele eine Kluft, die er nicht auszufüllen vermag. Der Geist wird bei ihm zu einer unerklärlichen, die Seele zu einer körperlichen Substanz, die ihren Sitz im Gehirn habe und nur unsichtbar sei wegen der Feinheit ihres ätherischen Stoffs; der Geist wird auf Gott, die Seele auf den Körper zurückgeführt. So finden wir in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Geist und Körper (Gott und Welt) Bacon in einem ähnlichen Dualismus als Descartes. Aber die Wissenschaft, die mit ihrem Erkenntnißbedürfniß überall auf die Einheit und den Zusammenhang der Erscheinungen ausgeht, widerstrebt von Natur

[1] De augm. IV, 3. Op. p. 114—116.

jeder endgültigen Trennung; daher sind die Nachfolger Bacons, je folgerichtiger sie in der angebahnten Richtung fortschreiten, um so eifriger bestrebt, jene dualistische Vorstellungsweise zu beseitigen, das Unerklärliche für nichtig und den Geist mit der Seele zugleich für eine körperliche Substanz oder für einen körperlichen Vorgang zu erklären. In demselben Maße als innerhalb der baconischen Richtung dem Dualismus widerstrebt wird, wird dem Materialismus zugestrebt, und es konnte nicht fehlen, daß dieser die letzte Consequenz war. Aehnlich wie Spinoza zu Descartes verhalten sich die Materialisten des vorigen Jahrhunderts zu Bacon.

Man muß sich das Zeitalter vergegenwärtigen, in dem die Magie so vielen philosophischen Reiz und populäres Ansehen hatte, um es begreiflich zu finden, warum Bacon so oft und gern auf die magischen Dinge zu sprechen kommt, immer bemüht, sie auf richtige und natürliche Begriffe zurückzuführen und die abenteuerlichen Vorstellungen zu beseitigen. So will er auch bei Gelegenheit der menschlichen Seele beiläufig von der Weissagung und Bezauberung (divinatio und fascinatio) handeln, von der natürlichen Weissagung im Unterschiede von der wissenschaftlichen, die aus natürlichen Ursachen künftige Dinge vorhersieht. Diese Art von Weissagung, die aus Einsicht vorhersieht, fällt mit der natürlichen Erkenntniß zusammen, die andere Art unmittelbarer Divination ist entweder Ahnung oder Erleuchtung, und Bacon urtheilt richtig, wenn er die ungewöhnlichen ekstatischen Stimmungen der Seele mit krankhaften Zuständen des Körpers, wozu auch die Wirkungen der Askese zu rechnen sind, in Zusammenhang bringt. Die sogenannten magischen Mittel haben die Wirksamkeit, die man ihnen zuschreibt, nur durch unsere Imagination und den Glauben daran; ohne den Glauben an den Talisman giebt es keinen, und wie es sich auch mit der Macht und Zauberkraft der Imagination verhalten möge, so ist sie hinfällig gegen das Gebot: „Du sollst im Schweiße deines Angesichts dein Brot essen!" Du sollst nicht zaubern, sondern arbeiten![1]

Was aber näher die Kraftäußerungen der körperlichen oder sinnlichen Seele betrifft, so bestehen sie in der willkürlichen Bewegung und der sinnlichen Wahrnehmung, und hier bieten sich der wissenschaftlichen Untersuchung ungelöste Aufgaben der wichtigsten Art. Noch ist nicht erklärt, wie die willkürliche Bewegung zu Stande

[1] De augm. IV, 3. Op. p. 116—118.

kommt, wie Wille und Einbildung die körperlichen Organe sowohl bewegen als die Bewegung derselben hemmen. Ebenso ist es, um die Natur der Empfindung zu erklären, von der größten Bedeutung, daß man die Wahrnehmung im allgemeinsten Sinne des Worts von der Empfindung oder sinnlichen Wahrnehmung («perceptio» und «sensus») wohl unterscheide. Jene kann ohne diese stattfinden. Ueberall, wo Körper auf einander einwirken und sich verändern, sich gegenseitig anziehen oder abstoßen, mechanisch oder chemisch, ist Perception ohne Empfindung. Wenn der Magnet das Eisen anzieht, die Flamme zum Naphtha springt u. s. f., ist eine wahrnehmende Thätigkeit im Spiel ohne Sinne. Auch in der thierischen Assimilation, in den vegetativen Lebensverrichtungen wird wahrgenommen, aber nicht gefühlt. Die Wahrnehmung oder Perception ist allgegenwärtig.[1]

Es handelt sich hier nicht um eine Wortstreitigkeit, sondern um eine der wichtigsten Fragen, eine «res nobilissima», wie Bacon sagt. Wenn man das Verhältniß und den Unterschied zwischen Wahrnehmen und Empfinden nicht einsieht und beide zusammenfallen läßt, so ist man zwei Irrthümern preisgegeben: entweder läßt man die Sinne so weit reichen als die Perception und beseelt in phantastischer Weise, wie die Alten gethan haben, die ganze Körperwelt, oder man läßt die Perception nur da gelten, wo Sinne und sinnliche Empfindungen auftreten, und dann bleiben die Vorgänge der unbeseelten Natur räthselhaft. Im ersten Fall giebt es keinen Unterschied zwischen den unorganischen und organischen Körpern, im zweiten keinen Weg von jenen zu diesen.

Zwanzigstes Capitel.

Die Logik als Lehre vom richtigen Verstandesgebrauch.

I. Die Logik im Allgemeinen.

1. Verstand, Wille, Phantasie.

Die menschlichen Geisteskräfte sind Verstand und Wille. Da der Ursprung dieser Vermögen sich der wissenschaftlichen Untersuchung entzieht, so richtet sich die Hauptfrage der Anthropologie auf deren Gegen-

[1] Ebend. IV, 3. Op. p. 118 flg. Ubique denique est perceptio.

stände und Gebrauch: die Wissenschaft vom richtigen Verstandesgebrauch ist die Logik, die vom richtigen Willensgebrauch die Ethik; jene lehrt den Weg zur Wahrheit, diese den zum Guten. Wenn beide Vermögen richtig gebraucht werden, so ist das Wahre mit dem Guten aufs engste verbunden. So soll es sein, aber der Fall ist in Wirklichkeit sehr selten, und die Männer der Wissenschaft müssen erröthen, daß sie in eigener Person häufig Beispiele des Gegentheils sind; während ihr Verstand dem Lichte der Wahrheit nachgeht, folgt ihr Wille den Verlockungen des Bösen, in ihrem Streben nach Erkenntniß gleichen sie Engeln, die emporschweben, in ihren Begierden Schlangen, die auf der Erde kriechen. Dieses Bild hat Macaulay von Bacon entlehnt, um es gegen ihn selbst zu kehren.[1]

Es giebt ein Vermögen, welches sowohl den Verstand als den Willen zu bewegen vermag, indem es jenem die Wahrheit, diesem das Gute im Bilde erscheinen läßt: diese Kraft mit dem Janusgesicht ist die Phantasie. Sie wirkt in beiden Vermögen als gemeinschaftliches Organ, sie verhält sich zur Vernunft nicht wie der Körper zur Seele, sondern wie die Bürger zur Obrigkeit. Der Körper dient der Seele, die Bürger gehorchen der Obrigkeit, aber sie können selbst Obrigkeit werden; so kann auch die Phantasie zur Herrschaft kommen und unsere Vorstellungen und Entschlüsse lenken, wie es in der Religion, in der Kunst, in der Beredsamkeit wirklich geschieht.[2]

2. Werth und Eintheilung der Logik.

Wir handeln zunächst von der Logik, die zu ihrem Gegenstande hat, was in allen übrigen Wissenschaften das wirksame Organ bildet: die Verstandesthätigkeit selbst. Schon daraus erhellt, worin sich diese Wissenschaft von allen übrigen unterscheidet: 1) sie hat es mit einem Gegenstande zu thun, der nicht unter die Erscheinungen der Sinnenwelt gehört, in deren Gebiet die concreten und besonderen Wissenschaften sich theilen, sie ist darum abstracter als diese; 2) ihr Gegenstand ist als Organ in allen anderen Wissenschaften enthalten und ihnen gemeinsam, daher ist die Logik als die umfassende und allgemeine Wissenschaft universeller als die übrigen; 3) sie untersucht die Bedingung, die alle übrigen Wissenschaften voraussetzen, und durch

[1] De augm. Lib. V, 1. Op. p. 121. S. oben Cap. III (Anfang). — [2] Ebend. V, 1. Op. p. 121.

welche sie zu Stande kommen. So ist die Logik in Ansehung der andern Wissenschaften **fundamental**, sie ist Wissenschaft der Wissenschaften, Wissenschaftslehre.

Ihre abstracte Natur macht, daß nur wenige sich mit ihr befreunden und die meisten sie widerwärtig finden; denn die weichlichen und faulen Köpfe können das trockene Licht nicht vertragen. Die concreten Wissenschaften haben gleichsam mehr Fleisch, und es geht mit der geistigen Nahrung, welche die Wissenschaft bietet, wie mit der leiblichen: die meisten Menschen haben den Gaumen der Israeliten in der Wüste, sie verschmähen das Manna und sehnen sich nach den Fleischtöpfen Aegyptens. Es giebt keine Wissenschaft, keine Erfindung, keine Kunst ohne richtigen Verstandesgebrauch. Wegen dieser ihrer fundamentalen Bedeutung ist die Logik nicht eine Wissenschaft oder Kunst neben anderen, sondern verhält sich zu diesen, wie die Hand zu den Werkzeugen, wie die Seele zu den Formen. Wie die Hand das Organ der Organe heißt, so darf die Logik die Kunst der Künste genannt werden. Indem sie dem Verstande zeigt, wie er seine Ziele setzen und erreichen soll, bringt sie ihn zugleich in die richtige Bewegung; sie stärkt den Verstand, indem sie ihn leitet; wie ja auch die Uebung im Pfeilschießen nicht bloß bewirkt, daß man besser zielt, sondern auch den Bogen leichter spannt.[1]

Wir können nur darstellen und einleuchtend mittheilen, was wir in Wahrheit geistig besitzen; wir besitzen nur, was wir erwerben und behalten. Die Kunst des Darstellens setzt daher die des Behaltens und Erwerbens voraus, der Geisteserwerb aber besteht darin, daß wir Unbekanntes entdecken, Gesuchtes finden, Gefundenes richtig verstehen und beurtheilen. Demnach zerlegt sich die Gesammtaufgabe der Logik in vier besondere Aufgaben, deren jede zu ihrer Lösung eine eigene logische Kunst fordert: die Kunst der Erfindung (Entdeckung), Beurtheilung, Festhaltung und Darstellung (Mittheilung); die beiden ersten bilden die Logik im engeren Sinne, die dritte ist die Gedächtnißkunst (Mnemonik), die vierte die Rhetorik, das Wort im weitesten Umfange genommen.[2]

---

[1] De augm. V, 1. Op. p. 122. («At istud lumen siccum plurimorum mollia et madida ingenia offendit et torret.» Ein ähnlicher Ausspruch findet sich bei Heraklit.) — [2] De augm. V, 1. Op. p. 122.

II. Die logischen Künste.

1. Erfindungskunst.

Die Erfindungskunst ist so gut als nicht vorhanden. Es giebt Erfindungen, aber keine Kunst des Erfindens, das Mittel fehlt, durch welches alle Erfindungen zu haben sind, wie durch Geld alle möglichen werthvollen Dinge. Dieser Mangel im Inventar der Menschheit ist, als ob in dem Verzeichniß einer Hinterlassenschaft alles Geld fehlt. Der menschliche Geist hat kein Geld, kein zinstragendes Capital. Das ist der größte aller Uebelstände, der empfindlichste aller Mängel, daher die Abhülfe in diesem Punkte die nachdrücklichste aller Forderungen. Hier ist in der baconischen Encyklopädie die Stelle, wo das neue Organon einsetzt und Bacon selbst die Hand ans Werk legt.[1]

Suchet, so werdet ihr finden. Das Suchen ist experimentell, die Kunst des Suchens besteht in Versuchen, die auf Entdeckungen ausgehen, und nach den Zielen, welche gesucht werden, unterscheiden sich die Arten der Versuche, der Wege, der Erfindungskunst selbst. Entweder man sucht neue Erfindungen, indem man die vorhandenen verändert und auf die mannichfaltigste Weise modificirt, oder man sucht neue Einsichten, indem man die Natur der Dinge ausforscht und ergründet; jene Versuche sind gewinnbringend, diese lichtbringend. Die Erfindungskunst der ersten Art ist industriell, die der zweiten experimentell im eigentlichen Sinn oder physikalisch. Die industrielle oder technische Erfindungskunst jagt auf allen möglichen Wegen nach neuen nützlichen Werken, die experimentelle oder physikalische Entdeckungskunst forscht nach den Ursachen und Gesetzen der Natur und fällt daher mit der wirklichen Naturwissenschaft zusammen, jene nennt Bacon „Jagd des Pan", diese «interpretatio naturae» und hier verweist er ausdrücklich auf das neue Organon, das die methodische Naturerklärung in Absicht auf die Erweiterung der menschlichen Einsicht und Herrschaft zu seiner Aufgabe gemacht. Die Jagd des Pan ließe sich mit der «silva silvarum» vergleichen, nur daß sie nicht auf den naturwissenschaftlichen Zweck eingeschränkt bleibt. Es wird gezeigt, auf welcherlei Arten gegebene Erfahrungen und Versuche durch Veränderung, Versetzung, Verlängerung, Umkehrung des Verfahrens u. s. f. sich modificiren, um neue praktische Ergebnisse und Erfindungen zu liefern. Das Machen und Fabriciren in Absicht auf den menschlichen Nutzen und Gewinn ist dabei die Hauptsache. Habe man

z. B. Instrumente erfunden, um dem Gesichtssinn zu Hülfe zu kommen, so sei das Project nahegelegt, ähnliche Werkzeuge für das Gehör herzustellen. Nachdem man gelernt, aus leinenen Stoffen Papier zu fabriciren, lasse sich dasselbe mit anderen Stoffen, z. B. Seide, versuchen. Das Siegel zeige, wie eine Form in Wachs abgedrückt und vervielfältigt werde; setze man an die Stelle des Wachses Papier, an die Stelle der Form die Buchstaben und Schriftzeichen, so sei das Motiv zur Erfindung der Buchdruckerkunst gegeben. Die Erfahrung lehre, daß uns das Bild eines bekannten, aber nicht gegenwärtigen Objects an die Sache selbst erinnere: darin liege ein Fingerzeig, wie man mit Bildern dem Gedächtniß zu Hülfe kommen und eine Art Gedächtnißkunst erfinden könne.[1]

2. Gedankenkunst.

Die Kunst richtig zu denken sollte unter den logischen Künsten eigentlich die erste sein, und wenn Bacon sie hier an zweiter Stelle behandelt, so hat er das Mittel dem Zwecke nachsetzen und dem Erfinden (Entdecken) als der Hauptaufgabe des menschlichen Denkens den Vorrang lassen wollen. Nur durfte er in der Reihenfolge der logischen Künste die Stellung der ersten nicht so bestimmen und gleichsam rechtfertigen, als ob das Erfinden (Entdecken) die Voraussetzung des Urtheilens wäre. Erfinden und Denken verhalten sich wie Zweck und Mittel, und die Erreichung des Zwecks ist bedingt durch die richtige Anwendung des Mittels.

Der menschliche Verstand strebt nach Gedankenverknüpfung und alles wissenschaftliche Denken fordert eine Grundlegung, welche wie ein Atlas unsere Vorstellungswelt trägt. Entweder besteht dieses Fundament in der richtigen Vorstellung der erfahrungsmäßigen Thatsachen, d. h. in Wahrnehmung und Beobachtung, oder in allgemeinen Grundsätzen, aus denen durch Mittelsätze alles Weitere folgt. In dem ersten Fall ist die Art der Beurtheilung und Beweisführung *inductiv*, im zweiten *syllogistisch*. Der Weg zur Erfindung ist die inductive Logik, welche die Aufgabe des neuen Organons ausmacht. Wir wissen bereits, in welchem Sinne Bacon eine neue Induction fordert und die gewöhnliche verwirft: weil sie die negativen Instanzen außer Acht läßt und sich mit ein paar gegebenen Fällen befriedigt. Hätte Samuel es ebenso gemacht, als er den Nachfolger Sauls suchte, so würde er

[1] De augm. V, 2. Op. p. 122—132.

nicht nach dem abwesenden David gefragt, sondern einen beliebigen von den eben vorhandenen Söhnen Isais zum Könige gewählt haben.[1]

Die syllogistische Beweisführung ist nicht entdeckend, sondern darstellend, sie geschieht direct oder indirect (durch die Unmöglichkeit des Gegentheils), sie ist richtig oder falsch. Die richtigen Beweise sind Syllogismen im engeren Sinne, die falschen die Trugschlüsse (elenchi); die Lehre von den richtigen Beweisen ist die Analytik, die von den falschen die Widerlegung der Trugschlüsse. Nun bestehen die letzteren in falschen Begriffen und Sätzen oder in falschen Deutungen oder in Trugbildern. Daher ist die Widerlegung der Trugschlüsse eine dreifache, gerichtet gegen die Sophismata, gegen die «elenchi hermeniae» und gegen die Idole. Für die Widerlegung der Sophismen hat Aristoteles vortreffliche Regeln, Plato noch bessere Beispiele gegeben. Hier bleibt nichts zu wünschen übrig; die falschen Deutungen und Auslegungen werden hauptsächlich dadurch verschuldet, daß man in dem Gebrauch der allgemeinsten Begriffe und der Worte nicht scharf und vorsichtig genug unterscheidet; die Widerlegung der Idole ist eine der wichtigsten Aufgaben, die erste zur Begründung einer neuen Philosophie: die Lösung derselben geschieht durch das neue Organon.

Die Natur der Beweise richtet sich nach der Art der Materien, politische Beweisführungen müssen anderer Art sein als mathematische, auf gewissen Gebieten gilt keine apodiktische Gewißheit, auf anderen gilt nur diese. Man muß diese in der Natur der Gegenstände begründeten Unterschiede wohl in Acht nehmen und sich demgemäß hüten, hier allzu strenge Beweise zu fordern, dort allzu leichte anzunehmen.[2]

Es sind drei Punkte der Logik, welche Bacon in der Encyklopädie unerörtert läßt, weil sie im neuen Organon ausgeführt sind: sie betreffen die Erklärung der Natur, die Methode der Induction und die Widerlegung der Idole. Ihre Reihenfolge ist im neuen Organon die umgekehrte, wie es dem natürlichen Gange der Aufgaben entspricht.

3. Die Gedächtnißkunst.

Das Vermögen Vorstellungen aufzubewahren und festzuhalten nennt Bacon Gedächtniß und fordert, daß die Gedächtnißmittel untersucht, gelehrt und diese Lehre zu einer förmlichen Kunst ausgebildet werde. Da nun die Vorstellungen entweder durch äußere Hülfs-

[1] De augm. V, 2. Op. p. 124. — [2] Ebend. V, 4. Op. p. 136—142.

mittel oder ohne eine solche Beihülfe durch das bloße Gedächtniß festgehalten werden, welches die Objecte aus eigener Kraft wieder hervorbringt, indem es dieselben, wie man zu sagen pflegt, auswendig weiß, so handelt Bacon zuerst von jenen äußeren Hülfsmitteln (adminicula memoriae), dann von dem Gedächtniß selbst. Erst unter diesen zweiten Gesichtspunkt fällt die eigentliche Gedächtnißkunst.

Das Gedächtniß hat, sowohl was den Umfang als die Genauigkeit des Behaltens angeht, sein Maß. Daher sind ihm äußere Hülfsmittel nothwendig, sie bestehen darin, daß die Objecte äußerlich gemerkt, fixirt, aufgezeichnet, niedergeschrieben werden; je mannichfaltiger und complicirter die Menge der aufzubewahrenden Vorstellungen ist, um so wichtiger ist es, daß man die Aufzeichnung in wohlgeordneter Weise einrichtet, die Gegenstände übersichtlich zusammenstellt, tabellarisch aufführt, unter Gemeinplätze bringt. Natürlich richtet sich die Art der Anordnung nach der Art der Objecte. Die Aufbewahrung durch die Schrift, ohne welche unser Gedächtniß arm bliebe und z. B. jede wirkliche Geschichtskunde unmöglich wäre, ist weniger Memoria als Mnemosyne.

Die eigentliche Gedächtnißkunst, vermöge deren wir gehabte Vorstellungen aus eigener Kraft (ohne jede äußere Beihülfe) uns wieder vergegenwärtigen und auswendig behalten, ist eine Aufgabe logischer Industrie, welche schon die Alten gekannt und bearbeitet haben. Man kann daraus eine sehr brodlose Kunst machen, wenn es sich nur darum handelt, eine große Reihe von Worten oder Zahlen, welche vorgesagt wird, auf der Stelle zu wiederholen. Mit solchen Dingen läßt sich prahlen und flüchtiges Staunen erregen, aber nichts ausrichten. Das menschliche Gedächtniß ist kein Seil, um darauf zu tanzen. Bacon unterscheidet hier zwei Arten der Gedächtnißmittel: die eine, wodurch wir Vorstellungen, welche uns entfallen sind, suchen und finden, die andere, wodurch wir Vorstellungen in unserem Gedächtniß so befestigen, daß sie augenblicklich zur Hand sind. Wir können nichts suchen, ohne eine gewisse Vorkenntniß desselben zu haben, und wir befestigen unsere Vorstellungen am besten, indem wir sie vermöge der Phantasie in Bilder verwandeln, denn das Bild, wie schon oben erwähnt wurde[1],

[1] De augm. V, 5. Op. p. 142—144.



erinnert uns sogleich an die bekannte Sache. Ist die letztere eine abstracte Vorstellung, so ist ihr Abbild symbolisch. Daher nennt Bacon die erste Art der mnemonischen Mittel Vorbegriff (praenotio), die zweite Sinnbild (emblema). Wir werden in dem weiten Gedächtnißfelde ein Object leichter finden, wenn wir das Gebiet, in welchem die Vorstellung liegt, vermöge des Vorbegriffs mehr und mehr einengen, bis wir den gesuchten Punkt haben; dazu helfen gewisse Eintheilungsschemata, gleichsam Verstandes- und Gedächtnißfächer, das Auffinden verborgener Vorstellungen gleicht darin dem Auffinden äußerer Dinge, es ist schwer eine Sache suchen, wenn man in der Welt nicht weiß, wo sie sein mag, wogegen sie leicht gesucht und gefunden wird, wenn man weiß: sie kann sich nur in diesem Zimmer, diesem Schrank, diesem Fache u. s. f. befinden. Wir behalten Worte und Sprüche eher in gebundener als in ungebundener Rede, weil dort der Reim oder das Metrum die Pränotion giebt, die das Gedächtniß schnell orientirt.

Sollen abstracte Vorstellungen in bestimmter Ordnung dem Gedächtniß eingeprägt werden, so ist das Emblem oder Sinnbild das hülfreiche mnemonische Mittel. Bei dem Beispiele, welches Bacon giebt, hat ihm offenbar der nächste unter seinen Händen befindliche Fall vorgeschwebt; er braucht als Beispiel die Begriffe: Erfindung, Ordnung, Vortrag, Handlung (es sind die Gegenstände der Logik und Ethik, die drei ersten sind die uns bekannten Theile und Aufgaben der Logik). Man wird diese Begriffe leicht behalten, wenn man z. B. die Erfindung unter dem Bilde eines Jägers, die Ordnung unter dem eines Apothekers, der seine Büchsen zurechtstellt, den Vortrag unter dem eines Predigers auf der Kanzel, die Handlung endlich unter dem Bilde eines Schauspielers auf der Bühne vorstellt. [Bacon hat das Beispiel nicht weiter ausgeführt und in einem mnemonischen Hauptpunkt unvollständig gelassen.] Es ist nicht genug, daß man Bilder statt der Begriffe hat, man muß die Bilder, damit sie zusammenhalten, auch verketten in einer Weise, welche der Ordnung und Reihenfolge der Begriffe entspricht. In dem gegebenen Fall müßte man sich etwa vorstellen, daß der Jäger seinen Freund den Apotheker Sonntags besucht und daß beide zusammen erst in die Kirche, dann in das Theater gehen. Von diesen Bildern liest das Gedächtniß ohne Mühe die Begriffe: Erfindung, Ordnung, Vortrag, Handlung ab und behält so die baconische Eintheilung der Psychologie.

4. Darstellungskunst.

a. Charakteristik.

Hier hat Bacon den ganzen Umfang der Bedingungen und Mittel vor sich, durch welche Vorstellungen mitgetheilt werden: es geschieht auf zwei Arten: entweder ohne Vermittlung der Worte oder durch dieselbe.

Die Mittheilung ohne Worte besteht in Zeichen, welche unmittelbar die Sache oder Vorstellung selbst ausdrücken, entweder bildlich oder nicht bildlich. Das bildliche Zeichen ist ein Gleichniß der Sache, es hat mit dieser ein tertium comparationis, während das bildlose Zeichen mit der Sache gar nichts gemein hat. Bacon nennt die erste Art Hieroglyphen, die zweite Charaktere, und zwar (im Unterschiede von den Buchstabenzeichen, welche Laute ausdrücken) Realcharaktere (characteres reales). Wenn ich durch gewisse Striche, so oder so verbunden oder gestellt, unmittelbar Vorstellungen ausdrücke, so sind solche Zeichen erstens bildlos, denn sie schließen jede bildliche Vergleichung mit dem Object aus, zweitens real, denn sie bezeichnen nicht Worte, sondern Sachen. Ließen sich Zeichen dieser Art erfinden und im litterarischen Weltverkehr allgemein gültig machen, so könnten die verschiedensten Völker gegenseitig ihre Gedanken austauschen, ohne ihre Sprachen zu verstehen. Dies wäre die kosmopolitische Erfindung einer Universalcharakteristik oder Pasigraphie, auf welche Bacon an dieser Stelle hinweist, und die unser Leibniz zu einer seiner Lebensaufgaben machte und unablässig verfolgte. Gebehrden als Ausdruck von Vorstellungen sind lebendige Hieroglyphen. Als Periander gefragt wurde, was ein Tyrann thun müsse, um seine Herrschaft zu erhalten, sagte er nichts, sondern ging im Garten umher und schlug den Blumen die Köpfe ab. Er antwortete mit einem Gleichniß ohne Worte.[1]

b. Grammatik.

Die Mittheilung durch Worte ist die Rede und deren sichtbares Zeichen die Schrift; die Darstellung durch Sprechen und Schreiben bildet den eigentlichen Gegenstand und die Aufgabe der Rhetorik als einer logischen Kunst. Bacon zerlegt seine Untersuchung in drei Fragen: die erste betrifft die Sprachbildung, die Sprache als Organ

---

[1] De augm. VI, 1. Op. p. 143—46. (Diogenes läßt den Thrasybulos von Milet das obige Gleichniß spielen.)

oder Werkzeug, die zweite den Gebrauch dieses Werkzeugs in Absicht auf die Darstellung bestimmter Objecte, also die Methode der Darstellung oder die Sprache als Kunst, die dritte geht auf die Wirkungen, welche durch diese Kunst hervorgebracht sein wollen, und auf die Art und Weise, wie sie erreicht werden. Die erste Frage gehört der Grammatik, die zweite, welche hier die Hauptsache ist, der Rhetorik im engeren Sinne, die dritte hat es mit der Beredsamkeit als einem Mittel der Ueberredung, d. h. mit der Wirkung auf die Zuhörer zu thun. Die Grammatik beschäftigt sich mit dem Bau und der Construction der Sprache, die Rhetorik mit der Methode oder Anwendung auf die darzustellenden Objecte, die Beredsamkeit mit der Wirkung auf die zu erregenden Gemüther.[1]

Das Element der Sprache ist der Laut. Wie die Laute durch die Stimmorgane erzeugt werden, ist eine Frage der Physiologie, welche die Grammatik voraussetzt; die Lehre vom Wohllaut, Accent, Sylbenmaß u. s. f. gehört in die Prosodie, welche der Poetik zur Grundlage dient, das Gebiet der eigentlichen Grammatik sind die Sprachformen. Hier unterscheidet Bacon die Grammatik im litterarischen und philosophischen Sinne: die erste dient zur Erlernung einer gegebenen Sprache, die andere zur Einsicht in die Entstehung und Entwicklung der Sprachen. Da diese Einsicht nur durch Sprachvergleichung gewonnen werden kann, so läßt Bacon die philosophische Grammatik mit der vergleichenden Sprachkunde zusammenfallen. Sie allein gilt ihm als der Weg zu echter Sprachwissenschaft; er formulirt schon die Aufgabe, deren ernsthafte und weittragende Lösung erst zwei Jahrhunderte nach ihm begonnen wurde, und es ist keineswegs der Zufall eines glücklichen Vorblicks, daß Bacon diese Aufgabe sah, sondern unter dem Gesichtspunkte, welcher seine ganze Lehre charakterisirt und überall auf die methodische Vergleichung der vielen verschiedenartigen Fälle dringt, mußte er die Aufgabe der Sprachvergleichung entdecken und fordern, er konnte einer philosophischen Grammatik kein anderes als dieses Ziel setzen; wir dürfen hinzufügen, daß ihm auch die Tragweite einer solchen Wissenschaft und die Aufschlüsse, die von ihr zu erwarten seien, im voraus einleuchteten. Er sah, wie von hier aus das Dunkel vorgeschichtlicher Zustände sich einigermaßen erhellen, wie an der Hand dieser Untersuchungen eine Art

[1] Bacon unterscheidet diese drei Theile der ars traditiva so: 1) de organo sermonis, 2) de methodo sermonis, 3) de illustratione sermonis.

Völkerpsychologie sich ausbilden, wie aus der Sprachvergleichung sich werde erklären lassen, warum die alten Sprachen einen weit größeren Reichthum an Formen und Flexionen entwickelt hätten als die modernen u. a. m.[1]

Die Elemente der Schriftsprache sind die Buchstaben, das Alphabet. Es ist schon recht, daß man die Worte schreibt wie man sie spricht, da aber die Schreibart bei der Dauer der Schriftwerke füglich dieselbe bleibt, während die Aussprache mit den Zeiten sich ändert, so entsteht eine natürliche Differenz beider, die man nicht ausrotten kann durch künstliches Gleichmachen und plötzliche Umwandlungen der Orthographie. Bacon hatte als nächstes und stärkstes Beispiel einer solchen Differenz die eigene Volkssprache vor sich, und man hätte seine Bemerkung beherzigen sollen, als im achtzehnten Jahrhundert in der englischen Litteratur der Plan aufkam, eine neue, der Aussprache gemäße Schreibart einzuführen.[2]

Das Alphabet, selbst eine der größten und fruchtbarsten Erfindungen, enthält Stoff und Aufgabe zu weiteren Erfindungen. Da die alphabetischen Charaktere die Elementarlaute bezeichnen, so müssen sie, um Worte und Sätze auszudrücken, erst einzeln zusammengefügt werden, weshalb das Schreiben weit langsamer vor sich geht, als das Sprechen. Könnte man Charaktere erfinden, die statt der Laute sogleich Worte und ganze Wortgefüge bezeichnen, so würde sich auf diese Weise viel Zeit sparen und ebenso geschwind schreiben als sprechen lassen. Hier ist das Motiv zur Erfindung der stenographischen Kunst. Die gewöhnliche alphabetische Geltung der Lautzeichen kennt jeder, der lesen und schreiben kann. Da es nun mancherlei schriftliche Aufzeichnungen und Mittheilungen giebt, welche nicht für jedermann, sondern nur für einen oder wenige bestimmt sind, so muß man außer dem Vulgaralphabete noch „verborgene oder private Alphabete" haben, die nur Eingeweihte verstehen. Das esoterische Lautzeichen ist die Chiffre (ciphra). Hier berührt Bacon die Kunst des Chiffrirens und Dechiffrirens und verlangt, daß die dazu erforderlichen Zeichen für den Schreibenden so leicht und bequem, für den Uneingeweihten so unverständlich und zugleich so unverdächtig als möglich seien. Diese Aufgabe sei am glücklichsten gelöst, wenn man dasselbe Alphabet zugleich exoterisch und esoterisch

---

[1] De augm. VI, 1. Op. p. 146 flg. — [2] De augm. VI, 1. Op. p. 148.

brauche, so daß derselbe Brief zugleich einen Sinn habe für jedermann und einen verborgenen nur für die Eingeweihten (eine Erfindung gleichsam palimpsestisch zu schreiben). Das Vulgaralphabet enthalte den Stoff zu einer beliebigen Menge esoterischer Alphabete; man nehme zwei Lautzeichen, z. B. a und b, und bilde aus ihnen eine Complexion von fünf Stellen, so erhält man 32 Combinationen, von denen 24 statt der gewöhnlichen Buchstaben gesetzt werden, auf diese Weise entsteht aus zwei beliebigen Lautzeichen ein chiffrirtes Alphabet.[1]

c. Rhetorik.

Der zweite Hauptpunkt betrifft die Methode des Vortrags, die durch den Zweck des letzteren und die Natur der darzustellenden Objecte bestimmt wird. Man kann nicht alle Materien über denselben Leisten schlagen und nach einem vorräthigen Schema behandeln, daher die vorschriftsmäßigen Dispositionen, die dichotomischen Eintheilungen oder gar die sogenannte lullische Kunst für die Rhetorik völlig unbrauchbar und leer sind. Eine andere Art des Vortrags gehört sich für Anfänger, eine andere für Unterrichtete, welche die Wissenschaft fortbilden sollen. Ob die Darstellung weitläufig erklärend oder kurz und gedrängt, ob sie aphoristisch oder methodisch, behauptend oder fragend verfahren soll, richtet sich nach der jedesmaligen Aufgabe. Mit vorräthigen Regeln ist hier nichts auszurichten, und es ist thöricht, die Darstellung für alle Fälle an solche Richtschnuren binden zu wollen. Sie soll zweckmäßig eingerichtet werden, in jedem Fall die Mittel anwenden, welche den gegebenen Zweck erreichen, d. h. kurzgesagt sie soll klug sein. Daher nennt Bacon diesen zweiten Hauptpunkt auch „die Klugheit des Vortrags".[2]

d. Beredsamkeit.

Nun soll die Redekunst nicht bloß den Verstand unterweisen und überzeugen, sondern das Gemüth der Zuhörer beherrschen und ihrem Willen Impulse geben; sie soll Wahrheiten nicht bloß lehren, sondern durch die Wendung und den Schein, den sie ihnen für die Einbildungskraft zu geben weiß, in Motive des Handelns verwandeln und

[1] De augm. VI, 1. Op. p. 148—51. Wenn Bacon «ciphrae verborum» fordert und als erste Bedingung verlangt «ut sint expeditae, non nimis operosae ad scribendum», so ist darin die Aufgabe zur Erfindung der stenographischen Kunst angelegt. — [2] De augm. VI, 2. Op. p. 151—56 (scientia methodi = prudentia traditivae).

auf die Willensrichtung sowohl der Einzelnen als der Massen einwirken. Gerade darin liegt die Macht des Redners, der Triumph der Beredsamkeit. Mit Recht hat deshalb Aristoteles die Rhetorik zwischen die Dialektik auf der einen und die Ethik und Politik auf der andern Seite gestellt. Gegenwärtige Eindrücke sind immer mächtiger als vergangene und künftige. Darum muß der Redner, was er schildert, so lebhaft darstellen, daß es mit der Macht des gegenwärtigen Eindrucks die Gemüther ergreift, er muß die Kunst besitzen, alle Vorstellungen, die er ausprägt, leicht und gewaltig in die Phantasie der Zuhörer eindringen zu lassen. Wenn man die Tugend sehen könnte, sagt Plato, so würde alle Welt sie lieben. In diesem Sinne und in dieser Absicht soll der Redner die Tugend malen können. Das ist es, was Bacon „die Illustration der Rede" nennt und woraus er eine besondere Aufgabe der Rhetorik macht. Hier handelt es sich bloß um die vernunftgemäße Einwirkung auf die Phantasie der Zuhörer, die so mannichfaltig gestimmt ist, als deren Gemüthsart. Auf diese Stimmung muß sich der Redner verstehen, er muß in den Wäldern ein Orpheus, unter den Delphinen ein Arion sein können.[1]

Es giebt eine Menge populärer Vorstellungen sehr wirksamer und beweglicher Art, welche der Redner ganz in seiner Gewalt haben und gleichsam spielen muß, wie ein Virtuose sein Instrument. Er muß daher in der Behandlung solcher Vorstellungen geübt sein und auf diesem Gebiete einen Vorrath gleichsam von Bravourstücken besitzen, die ihm augenblicklich, wo er sie braucht, zur Hand sind. Bacon bezeichnet deshalb diesen Theil der rhetorischen Kunst als «ars promptuaria» und behandelt ihn anhangsweise in Beispielen. Ich glaube, daß aus diesem Bedürfniß in ihm selbst die Essays entstanden sind, sie liegen dicht neben seinen Parlamentsreden, sie sind aus dem rhetorischen Gebrauch und in Absicht auf denselben hervorgegangen, und aus einem Theil jener Essays hat er die Beispiele geschöpft, welche er hier in sein encyklopädisches Werk aufgenommen. Er giebt zwei verschiedene Arten solcher Beispiele und sagt selbst, daß beide aus einem Vorrath entlehnt sind, den er in seiner Jugend gesammelt und von dem er noch viel in Bereitschaft habe. Ich weiß keine Stelle, die so viel Licht über den Ursprung seiner Essays verbreitet als diese.[2]

---

[1] De augm. IV. Op. p. 156—58. — [2] Ebend. VI, 3. Op. p. 168.

Unter die populärsten Vorstellungen, die in der öffentlichen Schätzung eine sehr große und zugleich sehr schwankende und wetterwendische Rolle spielen, gehören offenbar die des Guten und seines Gegentheils. Ueber diese Werthe, die durch die Einbildung einen so mächtigen Einfluß auf die Urtheile und Affecte der Menge ausüben, sind die Leute in allerhand Täuschungen befangen, die sich aus Scheingründen ebenso leicht beweisen als aus guten Gründen zerstören lassen. Es ist für den Redner nothwendig, daß er die Sophistik, die auf dem Gebiete jener Vorstellungen herrscht, völlig durchschaut und bemeistert, daß er sich auf die Farben versteht, womit man das Gute und Böse ausmalt, daher wird es ihm sehr dienlich sein, wenn er in seinem Vorrath die „Farben des Guten und Bösen" besitzt: unter diesem Namen hatte Bacon schon der ersten Ausgabe seiner Essays eine Reihe solcher Betrachtungen mitgegeben, deren jede in gedrängter und scharfer Fassung, ganz dem rhetorischen Zwecke gemäß, ein Sophisma und dessen Widerlegung enthielt; er wiederholt sie hier als «exempla colorum boni et mali». Gut ist, was die Leute loben, schlecht, was sie tadeln: so lautet der erste Satz, dessen Geltung so weit reicht als die abhängige und bestechliche Einbildung der Menschen. Die Widerlegung zeigt, aus welcher trüben Quelle diese Schätzung herrührt, aus der öffentlichen Meinung, welche bald aus Unwissenheit täuscht, bald aus Absicht, wie der Kaufmann, der seine Ware lobt.[1]

Das zweite Beispiel sind die sogenannten „Antithesen", deren Bacon aus einem weit reicheren Vorrath an dieser Stelle 47 anführt. Das Thema sind populäre Begriffe, die fortwährend im Munde der Leute umlaufen und darum in der Gewalt des Redners sein müssen. Jeder dieser Begriffe hat seinen Werth und Unwerth, sein Für und Wider; es ist nun Bacons Aufgabe, in jedem dieser Fälle das Für und Wider dicht neben einander zu stellen, in der prägnantesten Fassung, so daß man den Eindruck erhält, als ob entgegengesetzte Pole aufeinander stoßen; jede seiner Wendungen ist leicht, spielend, pointirt und dabei so gedankenvoll und menschenkundig, daß man diese Antithesen mit ästhetischem Vergnügen liest und sich an der Gabe echten Witzes, welche dem Bacon zu Gebote stand, ergötzt. Die Themata, die zum größten Theil unter die allgemeinen Gegensätze von Gut und Uebel fallen, betreffen äußere Güter, wie Adel, Wohlgestalt, Jugend, Gesundheit, Familie, Reichthum, Ehre, öffentliches Ansehen, Herrschaft,

[1] De augm. VI, 3. Op. p. 163—68. Vgl. oben Buch I. Cap. VIII.

Glück, oder Untugenden, wie Aberglaube, Stolz, Undankbarkeit, Neid, Unkeuschheit, Grausamkeit u. s. f., oder Tugenden, wie Gerechtigkeit, Tapferkeit, Enthaltsamkeit, Beständigkeit, Großmuth, Wissenschaft, Gelehrsamkeit, Kühnheit, Liebe, Freundschaft u. s. f. Läßt sich für und wider den Reichthum etwas Besseres sagen als die paar Worte: „Reichthum ist eine gute Dienerin und die schlimmste Herrschaft"? Für die äußeren Ehren: „In ihrem Lichte werden sowohl die Tugenden als die Laster deutlicher gesehen, darum rufen sie jene hervor und zähmen diese". Dagegen: „die sie genießen, müssen die Meinung des Pöbels borgen, um sich für glücklich zu halten". „Wie sich Verstand und Glück verketten", sagt Goethe, „das fällt dem Thoren niemals ein." Bacon sagt vom Glück: „Es ist wie eine Milchstraße, ein Haufen verborgener Tugenden, die man nicht kennt". Ueber den Unwerth des Stolzes ist leicht zu reden, über den Werth desselben findet sich bei Bacon ein wahrhaft tiefsinniger Ausspruch: „wenn der Stolz von der Verachtung Anderer zur Selbstverachtung emporsteigt, so entsteht aus ihm unmittelbar die Weisheit". Um die Undankbarkeit zu erklären, sagt Bacon: „sie folgt aus der Einsicht in die Ursache der Wohlthat"; um sie zu verwerfen: „sie wird nicht durch Strafen gezüchtigt, sondern ist den Furien zu überlassen". Zum Lobe der Tapferkeit spricht er wie ein Stoiker: „nichts ist fürchterlicher als die Furcht", „die übrigen Tugenden befreien uns von der Herrschaft der Laster, die Tapferkeit allein von der des Schicksals". Gegen die Tapferkeit spricht er wie Fallstaff. Das Lob der Beständigkeit heißt: „sie erträgt Widerwärtigkeiten vortrefflich", der Tadel: „sie verursacht welche". Dem Schweigsamen muß man sagen: „Wenn du klug bist, so bist du thöricht; wenn du thöricht bist, so bist du klug". Die Schweigsamkeit loben, heißt die Gesprächigkeit tadeln und umgekehrt. Ein einziges inhaltschweres Wort hat er gegen die Großmuth zu sagen: „sie ist eine poetische Tugend!"[1] Es sind der Beispiele genug. Man wird sowohl in den Themata als in der Behandlung die Aehnlichkeit mit Bacons Essays leicht erkennen.

Als allgemeinen Anhang zur Darstellungskunst giebt Bacon einige Bemerkungen über **Kritik** und **Pädagogik**. Die Aufgabe der Kritik ist die Herausgabe und Beurtheilung der lesenswürdigen Schriftsteller; die Herausgabe besteht in der Herstellung und Erklär-

[1] De augm. VI, 3. Op. p. 167—182.

ung des Textes. In der Pädagogik verweist Bacon, was manche befremden wird, als Vorbild auf die Schulen der Jesuiten, die es verstanden haben, den Unterricht in großen Anstalten zu organisiren; das Collegium (institutio collegiata) sei besser als die Erziehung in der Familie und als der Unterricht in der gewöhnlichen Schule, denn das Zusammenleben der jungen Leute unter sich wecke die Nacheiferung und der beständige Verkehr mit den Lehrern die Bescheidenheit; aus Rücksicht auf die verschiedenen Begabungen müsse der Unterricht gründlich und langsam fortschreiten und dürfe nicht treibhausartig werden; bei der genauen Kenntniß der Zöglinge könne sich im Einzelnen die Erziehung nach den Anlagen richten und dadurch der Natur der Individualitäten gerecht werden. Mit ganz besonderer Anerkennung hebt Bacon hervor, daß die Jesuiten eine Kunst, welche als Gewerbe übelberufen, als Uebung vortrefflich sei, die Schauspielkunst (actio theatralis) in ihren Schulen pädagogisch zu verwerthen und dadurch eine Ausbildung der körperlichen Beredsamkeit, der Aussprache, des Gedächtnisses u. s. f. zu erzielen wissen, welche die gewöhnliche Erziehung zum Nachtheile der Zöglinge ganz vernachlässigt.[1]

Einundzwanzigstes Capitel.

Sittenlehre.

I. Aufgabe der Sittenlehre.

Die Ethik ist der Logik nebengeordnet. Wie diese den richtigen Verstandesgebrauch, so soll jene den richtigen Willensgebrauch lehren und hat darum zwei in ihrer Aufgabe enthaltene Fragen zu lösen: worin besteht das Willensobject oder der zu erreichende Zweck? Wie wird er erreicht, auf welchem Wege und durch welche Mittel? Die erste Frage betrifft das Gute, gleichsam das Musterbild (exemplar), welches der Wille zu verwirklichen hat, die zweite die dazu nöthige Ausbildung des Willens, die sittliche Geistescultur, die Behandlung und gleichsam Bewirthschaftung des psychischen Bodens, auf dem das Gute wachsen und gedeihen soll: darum nennt Bacon

[1] De augm. VI, 3. Op. p. 183—184.

diesen zweiten Theil seiner Sittenlehre «georgica animi». Es ist weit leichter, sittliche Ideale und Musterbilder aufstellen als sie verwirklichen und aus der menschlichen Natur hervorgehen lassen; die bisherige Ethik hat sich die Sache leicht gemacht und weit mehr in der Lehre von den sittlichen Mustern als in der von der sittlichen Bildung geleistet, sie hat kalligraphische Vorschriften gezeigt, aber nicht gelehrt, wie man zum Schreiben die Feder führt, sie hat Aeneiden gedichtet, aber die Georgica fehlen, und so hat die frühere Philosophie vielmehr eine rhetorische als eine natürliche Sittenlehre ausgebildet. Hier ist der Hauptmangel. Die bisherige Sittenlehre ist unpraktisch. Die Sittenlehre praktisch zu machen, ist die Aufgabe, deren Lösung Bacon vermißt, und daher die Forderung, welche er stellt.[1] Freilich wird diese praktische Sittenlehre bei weitem nicht so glänzend und erhaben aussehen, als die früheren Moralsysteme mit ihren hochfliegenden Betrachtungen über das höchste Gut und die höchste Glückseligkeit, aber sie wird um so viel nützlicher und dem menschlichen Leben näher sein als diese. Denn sie will sich auf die Materien des menschlichen Handelns selbst einlassen und diese mit demselben Interesse durchdringen als die Physik die Stoffe der Körper. Er wolle hier nicht seinen Witz leuchten lassen, sagt Bacon, sondern nur das Wohl der Menschheit im Auge haben; man müsse das Erhabene mit dem Nützlichen verbinden, wie Virgil neben den Thaten des Aeneas auch die Lehren des Ackerbaus beschrieben hat; die rechte Sittenlehre müsse mit Demosthenes sagen können: „Wenn ihr thut, was ich euch rathe, so werdet ihr nicht bloß mich den Redner loben, sondern euch selbst, denn euer Zustand wird sich bald zum Bessern wenden".

II. Die Lehre vom Guten.

1. Die Grade des Guten.

Was nun zunächst die Lehre vom Guten betrifft, so ist wohl zu unterscheiden, in welchem Sinne der Begriff gelten soll, ob einfach oder vergleichungsweise (bonum simplex und bonum comparationis), ob es sich um die Arten oder Grade des Guten handelt? Die Alten haben diese Arten auseinandergesetzt, und darin bestand ihre ethische Hauptleistung; sie haben sich mit der Frage nach dem höchsten Gut außerordentlich viel beschäftigt, und darin bestand in ihrer Ethik

[1] De augm. VII, 1. Op. p. 186.

der Hauptstreit. Diesem Streit hat das Christenthum ein Ende gemacht, es hat das höchste Gut aus dem Diesseits in das Jenseits, aus der Philosophie in die Religion verwiesen, wir haben in dieser Rücksicht nur zu glauben und zu hoffen; das Gute, womit die philosophische Sittenlehre sich beschäftigt, ist eingeschränkt auf das diesseitige Leben und darf keine höhere Geltung in Anspruch nehmen als die relative menschlicher Werke.[1]

2. Die Arten des Guten.

Das Gute in Rücksicht auf das irdische Menschenleben zerfällt in zwei Arten, von deren richtiger Unterscheidung sowohl die Lösung streitiger Fragen als die Grundrichtung der Sittenlehre abhängt. Da alles Gute relativ ist, so muß man den Maßstab kennen, nach welchem, und das Lebensgebiet, für welches die Bestimmung desselben gilt: ob es gilt bloß für den Einzelnen oder für die menschliche Gemeinschaft. Das Gute im relativen Sinn ist das Nützliche; die beiden Arten sind das Einzelwohl und das Gesammtwohl (bonum individuale oder suitatis und bonum communionis). Das Einzelwohl geht auf den individuellen Genuß, das Gesammtwohl auf die sociale Pflicht. Nach der Werthschätzung dieser beiden Arten, je nachdem sie ausfällt, richtet sich die Unterordnung der einen unter die andere, und von hier aus entscheidet sich der Charakter der Ethik. Da die Bestimmung des Guten mit dem Lebenszweck zusammenfällt, der selbst aus den Bedürfnissen und dem Umfange der verschiedenen Lebensgebiete hervorgeht, so giebt uns jene Artunterscheidung zugleich die Einsicht in die Wurzeln oder Quellen des Guten: ob es aus dem Einzelinteresse oder aus gemeinnützigen Interessen entspringt, ob es im letzten Grunde egoistisch motivirt ist oder nicht. Daß die bisherige Sittenlehre in diese Triebfedern des Guten und Bösen nicht gründlich genug eingedrungen sei, rügt Bacon als einen ihrer Grundfehler.[2]

Die Natur selbst zeigt den richtigen Weg, denn sie geht überall auf die Erhaltung der Gattung und des Ganzen, die christliche Religion lehrt ihn, denn sie fordert die Hingebung und Aufopferung des Einzelnen für die Zwecke der Menschheit; die Alten dagegen haben in ihrer Sittenlehre denselben gründlich verfehlt, denn in ihren Streitigkeiten über das höchste Gut fragen sie nicht: was ist besser und werthvoller, der individuelle Genuß oder die sociale Pflicht? sondern: welcher

[1] De augm. VII, 1. Op. p. 187. — [2] De augm. VII, 1. Op. p. 187 flg.

individuelle Genuß ist der größte? Welche Art der persönlichen Selbstbefriedigung ist die vollkommenste? Dahin war in allen jenen Streitfragen über die menschliche Glückseligkeit, welche zwischen Sokrates und den Sophisten, den Cynikern und Cyrenaikern, den Stoikern und Epikureern, den Dogmatikern und Skeptikern geführt wurden, der Compaß ihrer Ethik gerichtet: was besser sei, ob das theoretische oder praktische Leben, Tugend oder Glückseligkeit, die Glückseligkeit der Gemüthsruhe oder der bewegten Sinneslust u. s. f.? Und am Ende kamen sie alle darin überein, daß je isolirter das Individuum sei, je unabhängiger und abgesonderter von der Welt, je weniger in deren Getriebe verflochten, um so wohler müsse es sich fühlen. Das war der Punkt, auf den sie alle zielten. Nur deshalb wurde das theoretische Leben höher geschätzt als das praktische, denn die Philosophie, wie einer der ersten Philosophen zu einem Könige sagte, verhalte sich zur Welt, wie die Zuschauer zu den olympischen Spielen. Es ist genußreicher und bequemer, die Wettkämpfe zu betrachten, als selbst daran theilzunehmen. Je mehr man sich von der Welt absondert und außer Berührung mit ihr hält, um so besorgter, zarter, empfindlicher wird das Gefühl für die eigene Würde; mit einem so dünnhäutigen Ehrgefühl, das sich überall ritzt, läßt sich in der wirklichen Welt nichts ausrichten, während die sittliche Tüchtigkeit abhärtet und eine Art militärischer Ehre sowohl fordert als ausbildet, welche dichter und fester gewebt ist.[1]

In der Ethik überhaupt hebt Bacon die praktische Seite hervor, die Lehre von der Charakterbildung; in der Lehre vom Guten insbesondere läßt er den Begriff der socialen Pflicht als den wichtigsten erscheinen. Eine solche Hervorhebung bedeutet bei Bacon allemal eine nothwendige, bisher ungelöste Aufgabe.

3. Das Einzelwohl.

Das Einzelwohl umfaßt die persönlichen (vom Gemeinwohl unabhängigen) Lebenszwecke, die Befriedigung der individuellen Bedürfnisse und Begierden. Nun begehrt jedes Individuum von Natur dreierlei: es strebt sich zu erhalten, zu vervollkommnen, zu vervielfachen (fortzupflanzen). Da das letztere durch Erzeugung geschieht, so bezeichnet Bacon die Erfüllung dieser Begierde als «bonum activum» und unterscheidet davon die Befriedigung der beiden an-

[1] «— e *tela crassiore* minimeque tam tenui, ut quidvis illud vellicare et lacerare possit.» De augm. VII, 1. Op. p. 190.

deren, die nur auf den gegebenen Zustand des Individuums gerichtet sind, als «bonum passivum» (was der Selbsterhaltung dient, ist «bonum conservativum», was den eigenen Lebenszustand erhöht und steigert, «bonum perfectivum»). Sittlich handeln ist besser als sittliche Ideale im Kopfe haben und das Gute bloß betrachten, in der Betrachtung des Guten ist die Richtung auf das Gemeinwohl besser als die auf das eigene Beste, in der letzteren Richtung ist es besser, sich zu dem eigenen Wohl activ verhalten als passiv. Das passive Verhalten sucht nur das Angenehme, den bloßen Genuß, das Wohlleben, und alle darauf bezüglichen Meinungsverschiedenheiten bewegen sich um die Frage: wie man am besten lebt, ob dazu der Gleichmuth oder die Sinneslust, der ruhige Genuß oder der bewegte u. s. f. tauglicher sei? In dieser Richtung, so meint Bacon, ging die Moralphilosophie der Alten. Sie ist falsch. Activ sein ist in jedem Sinne werthvoller als sich passiv verhalten; es ist ein höherer Grad der Selbstbefriedigung, sich in Werken bethätigen als in Genüssen. Der Genuß ist vergänglich, „die Werke folgen uns nach". Wer bloß genießen will, bleibt beim Alten, wer sich fortpflanzen und vervielfältigen will, strebt nach Neuem. Indessen ist diese active Selbstbefriedigung wohl zu unterscheiden von der Wirksamkeit für das gemeine Beste, denn man kann aus Thatendurst diesem zuwiderhandeln, wie es z. B. im monstrosen, weltzerstörenden Ehrgeize geschieht, jener «gigantea animi conditio».[1]

4. Das Gesammtwohl.

Die socialen Pflichten unterscheidet Bacon in allgemeine und besondere (officia generalia und respectiva), jene sind bedingt durch die Natur der menschlichen Gattung, diese durch die besonderen menschlichen Verhältnisse, die letzteren umfassen die Pflichten des Berufs, des Standes, der Familie, Freundschaft, Collegialität, Nachbarschaft u. s. f. Bacon verhält sich hier nur andeutend, nicht ausführend. Indem er die Berufs- und Standespflichten hervorhebt, streift er schon das Gebiet der Politik und sagt hier dem Könige, der ein pedantisches Buch über den Regentenberuf geschrieben, die gesuchtesten Schmeicheleien, wobei er in Betreff der nothwendigen Einschränkungen der königlichen Gewalt gerade die Weisheit und Gesinnungen rühmt, welche Jakob nicht hatte. Sehr charakteristisch ist, was Bacon auf diesem Gebiete der Sittenlehre vermißt. Ueber

[1] De augm. VII, 2. Op. p. 191—193.

die politischen Pflichten und Tugenden ist viel geredet, bei weitem weniger sind die entgegengesetzten Laster erkannt, die gerade hier auf den verborgenen Pfaden des Staatslebens in Schlangenwindungen alle Moral zu umgehen und aus der Täuschung eine gefährliche Kunst zu machen wissen. Man muß diese Schlangenkünste, die «malae artes», sehr genau kennen, um ihr Gift zu vermeiden und ihre Klugheit sich anzueignen, damit das Wort: „klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben" richtig erfüllt werde. Die sociale Pflichtenlehre sagt nur, was die Menschen thun sollen; die Lehre von den entgegengesetzten Lastern sagt, was sie wirklich thun. Die verderblichen und mannichfaltigen Künste der Täuschung sind die Gefahr, der man nur entgeht, wenn man ihr scharf ins Gesicht sieht. Hier gilt, sagt Bacon vortrefflich, die Fabel vom Basilisken, der durch den Blick tödtet und getödtet wird; alles kommt darauf an, wer den Andern zuerst erkennt: trifft uns zuerst der Blick des Basilisken, so sind wir verloren, umgekehrt tödten wir ihn. Daher ist Machiavelli zu preisen, der in seinem Buch vom Fürsten diesen Basilisken so vollkommen beschrieben und getroffen hat. Bacon verlangt von der Sittenlehre, daß sie den socialen Pflichten (besonderer Art) gegenüber die bösen und geheimen Künste der Politik in einem «tractatus de interioribus rerum» enthülle und diesem Thema eine sehr ernsthafte Satyre (satyra seria) widme.[1] Unwillkürlich sind wir bei dieser Stelle an die Worte des shakespearischen Richard erinnert, der seine Meisterschaft gerade in den Künsten rühmt, für deren Schilderung Bacon ein Kapitel der Sittenlehre fordert:

Ich will mehr Schiffer als die Nix ersäufen,
Mehr Gaffer tödten als der Basilisk,
Ich will den Redner gut wie Nestor spielen,
Verschmitzter täuschen als Ulyß gekonnt,
Und Sinon gleich ein zweites Troja nehmen,
Ich leihe Farben dem Chamäleon,
Verwandle mehr wie Proteus mich und nehme,
Den mörderischen Machiavell in Lehr'.[2]

III. Die Sittencultur.

1. Das sittliche und leibliche Wohl.

Das Gute im praktischen Sinne sind die gemeinnützigen Zwecke, die nicht bloß theoretisch abgehandelt und gerühmt, sondern

[1] De augm. VII, 2. Op. p. 194—96. — [2] Vgl. meine Schrift „Shakespeares Charakterentwicklung Richards III." (Heidelberg 1868.) S. 86.

erfüllt und ins Werk gesetzt sein wollen. Hier findet Bacon die zweite und wichtigste Aufgabe der Sittenlehre: sie soll die menschliche Seele tüchtig machen zum gemeinnützigen Handeln. Diese Tüchtigkeit ist echte Tugend, und es ist Sache der Ethik, die Tugenden nicht bloß zu beschreiben, sondern zu erzeugen. Das wollte auch Aristoteles, er hat es gefordert, aber nicht geleistet; das Feld der eigentlichen ethischen Seelsorge liegt unbebaut, und so lange man nicht versteht, Sitten und sittliche Charaktere zu bilden, bleibt die Lehre vom Guten eine Bildsäule ohne Leben.[1]

Das Wohl der Seele, wie Bacon im Anhange zu diesem zweiten Theil seiner Sittenlehre erörtert, vergleicht sich dem leiblichen Wohl und unterliegt ähnlichen Bedingungen. Wie die Somatologie Gesundheit, Schönheit, Kraft und Genuß des Körpers zu bedenken hat, so soll die Ethik als Seelsorge gerichtet sein auf die Gesundheit des Geistes, die Schönheit der Sitten, die Stärke der Thatkraft und jene Lebensheiterkeit und Frische, die das Gegentheil stoischer Melancholie und Stumpfheit ist. Wenn alle diese vier Bedingungen zusammen und auf gleiche Weise erfüllt sind, so ist eine sittliche Vollkommenheit erreicht, die freilich nur in den seltensten Fällen gelingt.[2]

2. Die sittliche Gesundheit.

Die vorzüglichste unter jenen vier Bedingungen ist die Gesundheit. Die Seele ist gesund, wenn sie tüchtig und gewöhnt ist zu gemeinnützigem Handeln. Für die Gesundheit sorgen, heißt sie vor Störungen bewahren und aus denselben wiederherstellen. Es verhält sich darin mit der geistigen Gesundheit, wie mit der leiblichen. Um ihre Aufgabe zu erfüllen, muß die Medicin die Beschaffenheit des Körpers (Constitution), die Natur der Krankheit und die richtigen Heilmittel kennen; an dem Vorbilde der Medicin orientirt sich die Ethik am besten über ihre eigenen Aufgaben: der Leibesverfassung entspricht die Gemüthsbeschaffenheit oder Gemüthsart, den Krankheiten, welche die Harmonie des Körpers stören, entsprechen die Gemüthsbewegungen, welche die Seele verstimmen und trüben, den körperlichen Heilmitteln entsprechen die ethischen. Darum hat die Ethik als Seelsorge die dreifache Aufgabe der Einsicht in die Gemüthsarten oder Charaktere, in die Gemüthsbewegungen

[1] De augm. VII, 3. Op. p. 197. — [2] Ebend. VII, 3. (Additamentum.) Op. p. 204—206.



oder Affecte und in die Heilmittel. Ohne eine genaue Kenntniß der menschlichen Charaktere und Affecte, die sich zur Seele verhalten, wie der Sturm zum Meer[1], ist eine richtige Anwendung moralischer Heil- und Bildungsmittel, d. h. überhaupt moralische Bildung nicht möglich. Die menschlichen Charaktere und Affecte sind gegeben, die moralischen Bildungsmittel sind zu finden. Nur in dieser Rücksicht ist die Ethik erfinderisch. Was die menschliche Natur selbst betrifft, so kann und soll sie nicht Erfindungen machen, sondern bloß Erfahrungen. Ihre Erfahrung ist wirkliche Menschenkenntniß, das Studium der Charaktere und Leidenschaften; ihre Erfindung sind die Mittel der sittlichen Cultur. So hält sich die baconische Sittenlehre völlig im Geiste der baconischen Philosophie: Erfindung gegründet auf Erfahrung, praktische Menschenbildung gegründet auf praktische Menschenkenntniß. Diese letztere ist das Fundament aller Sittenlehre.[2]

Es giebt keine Moral aus allgemeinen Regeln. Weder können wir die Menschen mit Einem Schlage moralisch machen durch die rhetorische Ankündigung und das wortreiche Lobpreisen der Tugend, noch jeden auf dieselbe Weise. Der Sittenlehrer muß die psychischen Eigenthümlichkeiten der Menschen ebenso sorgfältig untersuchen, als der Arzt die körperlichen. Es giebt in der Ethik so wenig als in der Medicin eine Panacee. Der Landwirth prüft die verschiedenen Beschaffenheiten des Bodens, denn es ist unmöglich, auf jedem jedes zu pflanzen, der Arzt die verschiedenen Constitutionen des menschlichen Körpers, die so mannichfaltig und zahlreich sind als die Individuen, der Ethiker die verschiedenen Gemüthsbeschaffenheiten, die so vielfältig sind als die körperlichen Constitutionen. Eben diese Grundlage praktischer Menschenkenntniß vermißt Bacon in der bisherigen Sittenlehre, die aus abstracten Grundsätzen und für abstracte Menschen gemacht war und in der Anwendung ebenso charlatanistisch ausfällt, als eine Medicin, die allen Kranken dieselbe Arznei verschreibt. So wenig die Physik Natur machen oder die Elementarstoffe der Körper verändern kann, so wenig kann die Ethik die Menschen aus anderem Stoffe machen, als sie gemacht sind. Die Physik fordert Naturkenntniß, die Ethik Menschenkenntniß; die Physik sucht die Mittel, um auf Grund ihrer Naturkenntniß neue Erfindungen zu machen und das äußere Wohl der Menschen zu

[1] De augm. VII, 3. Op. p. 199. — [2] De augm. VII, 3. Op. p. 197 flg.

befördern, die Ethik sucht die Mittel, um auf Grund der Menschenkenntniß die Sittencultur zu befördern und die Liebe zu gemeinnützigem Handeln.

3. Charaktere.

Die menschlichen Charaktere bilden sich (nach dem goetheschen Ausspruch) „im Strome der Welt", unter dem Drange des eigenen Naturells und den äußeren Einflüssen des Schicksals, so mannichfaltig diese sind; sie werden daher besser in der Welt und im Leben als in Büchern studirt, die gewöhnliche Lebenserfahrung besitzt mehr Menschenkenntniß als die gelehrte Litteratur, und man wird finden, bemerkt Bacon, daß in dieser Rücksicht die gemeinen Reden der Menschen klüger sind als die meisten Bücher. Will man aus Büchern Menschenkenntniß gewinnen, so gewähren die philosophischen Schriften die wenigste Ausbeute, dagegen die reichste solche Darstellungen, welche uns das große Schauspiel der Welt und der darin wirksamen Charaktere nach dem Leben vorführen im geschichtlichen oder poetischen Abbild. Man halte sich deshalb an die Dichter, namentlich die dramatischen, und besonders an die besseren Geschichtsschreiber, die uns die Charaktere nicht in Lobreden und losgelöst von dem Grunde ihrer Zeit, sondern mitten auf der Weltbühne und eingewebt in den Gang der Begebenheiten schildern. Unter den alten nennt Bacon den Livius und Tacitus, unter den neueren Commines und Guicciardini und findet, daß die historischen Charakterbilder eines Scipio und Cato, eines Tiberius, Claudius und Nero, eines Ludwig XI., Ferdinand von Spanien u. s. f. sehr lehrreiche Beiträge zu jener Menschenkenntniß liefern, deren die Sittenlehre bedarf. Auch die Briefe und Berichte der Gesandten und fürstlichen Räthe, die bisweilen vortreffliche Charaktergemälde enthalten, können der Ethik gute Dienste leisten. Das alles sind Materialien, welche die Ethik in ihrer Weise und zu ihren Zwecken verarbeiten soll. Aus dem reichen Schatze ihrer menschenkundigen Welterfahrung, angesammelt aus dem Leben selbst, aus Geschichtsschreibern und Dichtern, aus dieser Fülle individueller Charakterbilder, wird sie leicht gewisse Charaktergrundrisse und Typen (imaginum lineae) entwerfen können, welche die menschliche Natur, wie sie in Wahrheit ist, ethisch anschaulich machen.[1]

---

[1] De augm. VII, 3. Op. p. 198 flg.

4. Affecte.

Die Sittencultur würde eine leichte Arbeit haben, wenn ihr nicht auf Schritt und Tritt die menschlichen Begierden und Leidenschaften im Wege ständen. Das sind menschliche Naturmächte, denen man, wie der Natur überhaupt, nur beikommen kann, wenn man sie einsieht. Darum fordert Bacon eine Naturgeschichte der Affecte und findet diese Lehre, ohne welche es keine wahre Menschenkenntniß giebt, in der bisherigen Philosophie theils gar nicht bearbeitet, theils sehr vernachlässigt; Aristoteles hat in seiner Rhetorik viel Scharfsinniges über die Art und Erregung der Affecte gesagt, die Stoiker haben sich in mancherlei Definitionen versucht, man hat auch Abhandlungen über einzelne Affecte geschrieben, aber sie sind weder in ihrem natürlichen Zusammenhange noch am richtigen Ort, nämlich in der Ethik, behandelt worden. Diese von Bacon geforderte Aufgabe einer Naturgeschichte der Affecte in ethischer Absicht hat von den folgenden Philosophen keiner tiefer und gründlicher gelöst als Spinoza.[1] Bacon verlangt, daß sie nach dem Leben geschildert werden, wie sie entstehen und wachsen, wie sie erregt, gesteigert, gemäßigt und bemeistert werden, wie man sie fängt, den Affect durch den Affect, wie auf der Jagd Thiere durch Thiere, gegenseitig einschränkt wie im Staat Partei durch Partei, die einen durch die andern regiert, zuletzt durch Hoffnung und Furcht alle anderen beherrscht, und wie sich auf diese praktische Einsicht in die Natur der Affecte die Regierungskunst und Politik gründet. Durch die Affecte werden die Charaktere bewegt. Man kann diese nicht schildern und treffen ohne jene, daher weiß Bacon auch zum Studium der menschlichen Leidenschaften die Ethik auf keine bessere Quelle zu verweisen als auf die Geschichtsschreiber und Dichter. Er hätte statt aller einen einzigen nennen sollen, der in seinen dramatischen Werken das vollendete, reichste, unerschöpfliche Abbild menschlicher Charaktere und Leidenschaften entfaltet hat: seinen Landsmann und Zeitgenossen Shakespeare. So wie Bacon den Menschen von Seiten der Ethik erkannt wissen will, so hat ihn Shakespeare gedichtet.[2]

5. Bildung.

Um nun die praktische Aufgabe der Sittenlehre zu lösen, muß man die Affecte zu zähmen und in Organe des gemeinnützigen Hand-

[1] Vgl. meine „Geschichte der neuern Philosophie". Bd. II. (4. Aufl.) Cap. XVIII. — [2] De augm. VII, 3. Op. p. 199 flg.

elns umzubilden wissen. Dazu giebt es der Hülfsmittel viele, sämmtlich aus der Natur der Verhältnisse geschöpft, aus den natürlichen Neigungen des Individuums, den geselligen Einflüssen, der intellectuellen Erziehung u. s. f. In dem Uebergewicht einzelner Leidenschaften liegt die Gefahr, daher ist das Gleichgewicht der Affecte die zu erzeugende Disposition. Eine herrschende Leidenschaft läßt sich nicht gewaltsam ausrotten, sondern nur allmählich bewältigen, auf natürlichem Wege, man muß die ihr entgegengesetzte Neigung befördern und mit allen möglichen Mitteln verstärken, bis sie gleichsam alpari steht. So kann man die Seele gerade machen, wie einen krummen Stab, den man vorsichtig und allmählich biegt. Die **Gewöhnung** ist der Weg, den die sittliche Erziehung zu nehmen hat; er führt von der ersten Natur zur zweiten, von der rohen zur gebildeten und ist in seinen Richtungen so verschieden als die Anlagen und Neigungen der Menschen. Um eine Fähigkeit in Fertigkeit zu verwandeln, nimmt die Bildung den Weg, welchen die erste Natur bezeichnet, sie geht in der Richtung des Talents; um das Laster zu verhüten, zu dem eine übermäßige Leidenschaft hinneigt, nimmt die Bildung den Ausgangspunkt ihres Weges von der entgegengesetzten Neigung. Es giebt eine natürliche Neigung, die auf den Endzweck des Lebens selbst geht und bestimmt ist, alle übrigen zu beherrschen: der Sinn für die Gemeinschaft, die Hingebung an das Ganze, die **Liebe**, in der das höchste Naturgesetz übereinstimmt mit dem höchsten Gesetz des christlichen Glaubens. Sie ist der einzige Affect, der die Seele erweitert, der einzige, der kein Uebermaß hat und darum das Streben nach dem Höchsten erlaubt und fordert. Das Streben nach der Macht und Weisheit Gottes hat den Fall erzeugt, aber wenn wir Gottes Liebe und Güte gleichkommen wollen, so werden wir ihm ähnlich.

In der Lehre von den socialen Pflichten streift die baconische Sittenlehre schon das Gebiet der Politik; indem sie auf die Liebe als die höchste aller Neigungen und Pflichten hinweist, berührt sie das Gebiet der Religion.

Die Summe dieser Ethik liegt in dem Satz, der das Gepräge der ganzen baconischen Philosophie trägt: Menschenbildung gegründet auf Menschenkenntniß, die auf einer Erfahrung beruht, welche selbst aus den lautersten und tiefsten Quellen geschöpft ist. Die Träume

der Ethik, sagt Bacon, sollen durch das Thor von Horn, nicht durch das von Elfenbein kommen.[1]

Ich gebe als Anhang folgendes Schema der baconischen Ethik:

Sittenlehre.

Das Gute					Die sittliche Bildung		
Arten				Grade	Menschenkenntniß		Menschenbildung
Einzelwohl		Gemeinwohl (sociale Pflichten)			Charaktere	Affecte	
activ	passiv	allgemeine	besondere				

Zweiundzwanzigstes Capitel.

Gesellschaftslehre.

Die Anthropologie hatte Bacon eingetheilt in die Lehre von der menschlichen Natur und die von der menschlichen Gesellschaft: jene verzweigt sich in die verschiedenen Gebiete des körperlichen und geistigen Menschenlebens, diese hat es zu thun mit dem bürgerlichen Verkehr, einer äußerst verwickelten, daher in Grundsätze schwer auflöslichen Materie. Und zwar sind es Schwierigkeiten doppelter Art, denen die Auseinandersetzung der «scientia civilis» unterliegt, denn zu der complicirten Natur der bürgerlichen Gesellschaft kommt die geheime und verborgene Natur der Staatskunst; jene erschwert die wissenschaftliche, diese die offene Behandlung der hierher gehörigen Gegenstände. Die Regeln der Regierungskunst seien Arcana, die vor aller Welt zu erörtern am wenigsten dem erlaubt sei, welcher sie übe. Was daher diesen Theil der Gesellschaftswissenschaft betrifft, sagt Bacon, indem er sich an den König richtet, so zieme es ihm, dem hochgestellten Staatsmann, sich in Schweigen zu hüllen, er habe in seinem Abriß der Künste eine vergessen, welche er jetzt an seinem eigenen Beispiele zeigen wolle, die Kunst des Schweigens, welche Cicero für einen Theil der Beredsamkeit halte; er werde hier das Beispiel des letzteren befolgen, der in einem seiner Briefe an den Atticus schreibt: „An dieser

---

[1] De augm. VII, 3. Op. p. 200—206.

Stelle habe ich etwas von deiner Beredsamkeit angenommen, denn ich habe geschwiegen".[1]

Unter den vorangegangenen anthropologischen Wissenschaften steht der Politik am nächsten die Ethik, mit der Bacon jene vergleicht. Das sittliche Regiment habe es mit dem Einzelnen und dessen Gesinnung zu thun, das politische mit der Masse und deren Handlungsweise; daher sei das Amt der Ethik schwieriger als das der Politik; denn die Bewegungen und Veränderungen der Masse seien langsamer und regelmäßiger als die Einzelner, die ihre Richtung schnell und plötzlich ändern können; eine Heerde Schafe, wie Cato von den Römern zu sagen pflegte, sei leichter zu treiben als eines für sich; endlich sei das Ziel der politischen Sorgfalt leichter zu erreichen als das der ethischen, da unter dem politischen Gesichtspunkt nur Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz, unter dem ethischen dagegen Uebereinstimmung der Gesinnung mit der Pflicht, dort «bonitas externa», hier «bonitas interna» gefordert werde. Oder, wie diesen Unterschied Kant ausgedrückt hat: die Politik verlange bloß die Legalität der Handlungen, die Ethik deren Moralität.[2]

Wird nun das bürgerliche Zusammenleben so gefaßt, daß von jeder systematischen oder principiellen Behandlung ebenso abgesehen wird als von der Maßgebung ethischer Zwecke, so konnte Bacon nichts anderes übrig behalten als eine aphoristische Betrachtungsweise, gerichtet auf die äußeren Interessen der menschlichen Coexistenz und geschöpft aus seinem Schatze menschenkundiger Welterfahrung. Das der «scientia civilis» gewidmete Buch seiner Encyklopädie fällt ganz in die Sphäre und Richtung seiner Essays, und es finden sich, mit der Sammlung der letzteren verglichen, in jedem seiner Theile Parallelstücke.

Die drei Theile nämlich, in welche Bacon seine socialpolitischen Betrachtungen zerfallen läßt, sind dem geselligen Verkehr oder Umgang, den Geschäften und der Rechtsordnung oder Regierung gewidmet. Der gesellige Umgang schützt vor Einsamkeit, der Geschäftsverkehr gewährt Hülfe und Unterstützung, die öffentliche Gerechtigkeit

[1] De augm. Lib. VIII, 1. Op. p. 205. Dieses Buch seiner Encyklopädie hat Bacon mit dem vollen Bewußtsein seiner politischen Würde geschrieben, und da er an einer Stelle ausdrücklich sagt, daß er seit vier Jahren das höchste Staatsamt bekleide, seit 18 Jahren dem Könige diene, so fällt (seinen Worten gemäß) die Abfassung in das Jahr 1621, also unmittelbar vor seinen Sturz. Vgl. cp. 3. Op. p. 236. — [2] Ebend. VIII, 1. Op. p. 206.



in der Hand der Regierung sichert uns gegen Unrecht. Die Wohlthaten der bürgerlichen Coexistenz bestehen daher in der Geselligkeit, in der gegenseitigen Förderung und im Rechtsschutz. Wie nun der Umgang, der Geschäftsverkehr, der Staat einzurichten sei, damit jener dreifache Nutzen sicher erreicht werde, das ist die eigentliche Aufgabe der baconischen «scientia civilis», die sich demnach beschränkt auf eine Reihe von Anweisungen oder Regeln zur Klugheit im Umgang, in Geschäften, in der Regierung.[1]

Die homiletische Klugheit (prudentia in conversando) besteht in dem höflichen und einnehmenden Betragen, in dem sicheren und maßvollen Anstand, gleich entfernt von anmaßender und unterwürfiger Art, von roher Natürlichkeit und theatralischer Ziererei, vollkommen beaufsichtigt und geregelt, ohne gekünstelt zu sein, in Haltung und Geberde, in Mienenspiel und Rede; das Benehmen im geselligen Verkehr gleiche einem bequemen und wohleingerichteten Kleide, das nirgends zu eng und überall so drapirt sei, daß es die guten Eigenschaften unserer Natur hervorhebe und die Mängel verberge.[2]

Die Geschäftsklugheit (prudentia in negotiando), die den Gelehrten gewöhnlich abgeht und deren Theorie Bacon unter den bisherigen Wissenschaften vermißt, hat zweierlei zu bedenken: 1) wie man andere bei den mannichfachen und zerstreuten Anlässen der Privatgeschäfte des Lebens (occasiones sparsae) am besten berathe, und 2) wie man sein eigenes Glück herstelle und die Lebensziele, welche man verfolgt, am sichersten erreiche. Die erste Kunst, andere gut zu berathen, nennt Bacon sapere, die zweite, sich selbst gut zu berathen, sapere sibi[3]; man kann die eine haben ohne die andere, die echte Lebensklugheit soll beide vereinigen.

Um die Denkweise darzulegen, aus der bei allen möglichen Gelegenheiten die besten und klügsten Rathschläge für andere geschöpft werden, hat Bacon beispielsweise 34 salomonische Sprüche genommen, die er Parabeln nennt und jedesmal so erläutert, daß sie unmittelbar auf Fälle des täglichen Lebens angewendet und nutzbar gemacht werden, wie z. B. der Satz, daß das Ende der Rede besser sei als der Anfang, daß der Weg der Faulen durch Dornen gehe u. s. f.[4]

---

[1] De augm. VIII, 1. Op. p. 206. — [2] De augm. VIII, 1. Op. p. 206—208. Vgl. Sermones fideles Nr. LVIII, de civili conversatione. Op. p. 1240 flg. — [3] De augm. VIII, 2. Op. p. 221. — [4] Ebend. VIII, 2. Op. p 209—20 = Sermones fideles etc. (Lugd. Bat. 1644) Nr. LIX.

Indessen fordert die praktische Lebensklugheit, daß man nicht bloß fremde Geschäfte wohl berathen, sondern namentlich die eigenen Angelegenheiten gedeihlich führen und gleichsam der Baumeister oder, um mit dem Sprüchwort und Bacon zu reden, „der Schmied seines Glücks" werden könne. Dazu gehört als die wesentlichste aller Bedingungen Menschenkenntniß, eine richtige und unverblendete Schätzung sowohl seiner selbst als der Menschen, mit denen man lebt, denn darin besteht das Material, aus dem jeder sein Glück zu gestalten hat, und ohne Kenntniß des Baumaterials wird niemand ein Baumeister. Man muß, sagt Bacon, sich das Fenster des Momus verschaffen, um in die verborgensten Schlupfwinkel der menschlichen Herzen zu sehen, und zu dieser Einsicht seien eine Menge feiner und sorgfältiger Beobachtungen nothwendig, da man einerseits das menschliche Thun und Treiben von dem äußeren Schein, welchen es in Miene, Wort und Werk annimmt, bis in den innersten Kern der Gemüthsbeschaffenheit und Motive zu verfolgen, andererseits den Leumund zu beachten habe, indem man die Einflüsse, die ihn bestimmen, wohl unterscheidet. Denn manche Eigenthümlichkeiten werden am schärfsten von Freunden, andere von Feinden, andere von Hausgenossen u. s. f. wahrgenommen. Am besten erkenne man die Menschen aus einer tiefen Beobachtung ihrer Charaktere und Absichten, nur müsse man, um sich vor Täuschungen zu schützen, die letzteren in der Regel nicht zu großartig und zu hoch fassen, denn es pflege uns mit den Absichten anderer wie mit deren Vermögensumständen zu gehen, gewöhnlich werden sie überschätzt und man finde kleinere Summen, als man erwartet.

Aber auch die richtigste Kenntniß anderer wird zur Gründung des eigenen Glücks demjenigen nicht viel helfen, welcher sich selbst falsch beurtheilt und durch Trugbilder verblendet. Vielmehr ist alle Menschenkenntniß auf echte Selbstkenntniß gegründet und ohne diese nicht möglich; wer sich nicht in das eigene Innere das Momusfenster geöffnet hat, für den ist es blind nach außen. Unter jener Selbstkenntniß aber, die den richtigen Lebensweg erleuchtet, versteht Bacon weder die sokratische Speculation über die Menschennatur im Allgemeinen, noch das Beäugeln individueller Absonderlichkeiten, denn mit solchen Arten der Selbstschätzung macht man keine Laufbahn, sondern er verlangt die Selbsterkenntniß im Spiegel des Zeitalters. Jeder ist das Kind seiner Zeit, daher die Selbsterkenntniß, wie jede Wahrheit, die Tochter der Zeit. Wir finden Bacon auch hier, wo

er die Selbstbetrachtung an den richtigen Ort rückt, in völliger und feiner Uebereinstimmung mit der Richtung seiner ganzen Philosophie. Zeitgemäß denken heißt ihm philosophiren; sich selbst im Spiegel der Zeit betrachten heißt ihm sich erkennen. Wer über die Zeit, in welcher er lebt, im Dunkeln bleibt oder sich Trugbildern hingiebt, verkennt sich selbst und vergreift sich von vornherein in seinen Zielen. Daher ist die richtige Wahl der Lebensart, des Berufs, der Freunde, das Geltendmachen des eigenen Werthes auf dem ihm gemäßen Gebiet, der Eintritt in den erfolgreichen Wettstreit, in die richtige Mitbewerbung, die haushälterische Verwaltung der eigenen Tugenden und Mängel, mit einem Wort die gesammte Einrichtung und Ordnung des Lebens bedingt durch die richtige Werthschätzung der Dinge, durch jene klare Erkenntniß der Zeitgrößen (die eigene Natur und deren Vermögen miteingerechnet), welche Bacon eine «mathematica vera animi» nennt.[1] Und hier gelte die Grundregel: daß man die eigenen Mittel und Fähigkeiten wohl erwäge, sich nicht Kräfte zutraue, die man nicht hat, die vorhandenen nicht überschätze und alle Anstrengungen darauf richte, diese Mittel zu vermehren. Denn nicht das Geld, sondern die Geisteskräfte sind die Nerven des Glücks; das Glück ist die Frucht hartnäckiger Arbeit, nicht blinder Schicksalsgunst: darum soll man der Schmied des Glücks sein, nicht der zudringliche Freier.

Die eigentliche Regierungskunst übergeht Bacon mit jenem ausdrucksvollen Schweigen, das er dem Staatsmann zur Pflicht macht und womit er sich selbst als einen Träger der Staatsgeheimnisse ankündigt. Nur um die Stelle nicht ganz leer zu lassen, will er zwei nach außen gelegene Punkte zwar nicht ausführlich erörtern, aber durch Andeutungen darauf hinweisen. Der erste betrifft die Macht des Staats, der zweite die Form der öffentlichen Gesetzgebung, auf der die bürgerliche Rechtsordnung beruht. Wie jedes lebendige Wesen, strebt der Staat nach Erhaltung und Vermehrung seines Daseins, die Vermehrung besteht in der Entfaltung seiner Kräfte nach innen, in der Erweiterung seiner Grenzen nach außen. Das sind drei Aufgaben der Staatskunst, von denen Bacon hier nur die dritte in Angriff nimmt: „die Erweiterung der Grenzen des Reichs". Er meint die Kunst, deren sich Themistokles rühmte, als er bei einem Gast-

[1] De augm. VIII, 2. Op. p. 220—36 = Sermones fideles etc. (Lugd. Bat. 1644) Nr. LX (faber fortunae).



mahl aufgefordert wurde, die Laute zu spielen: „Spielen kann ich nicht", sagte Themistokles, „aber ich kann aus einer kleinen Stadt eine große machen". Das sei die Kunst, fügt Bacon hinzu, die sich in der Umgebung der Könige höchst selten finde, denn die Hofleute seien in der Regel zum Tändeln geschickter als zum Herrschen und bessere Musikanten als Staatsmänner. Er selbst, indem er auf die Frage, wie man ein Reich vergrößere, sich einläßt, hat das Beispiel der Römer und Macchiavelli vor sich, von dem er schon früher bemerkte, daß er die Geschichte wieder politisch gedacht und dargestellt habe. Im Uebrigen schreibt Bacon als englischer Staatsmann, der, wie man sieht, die Größe und das Wachsthum des eigenen Vaterlandes dicht vor Augen hat; er fordert die Kriegstüchtigkeit der Bürger, die ökonomischen Bedingungen, welche die Bevölkerung kräftig und stark machen, die Befreiung und Hebung des Bauernstandes, die Organisation der Wehrkraft in einem stehenden Heere, Volkszustände, die ihrer ganzen Einrichtung nach sicher sind vor inneren Kriegen, dagegen stets gerüstet zu äußeren, jedem Feinde gewachsen, bei jeder rechtmäßigen Gelegenheit zur Kriegsführung bereit; der Bürgerkrieg gleiche der Fieberhitze, der auswärtige dagegen der Wärme, die aus der Bewegung hervorgehe und der Gesundheit diene; vor allem aber müsse die Herrschaft zur See erzielt und bewahrt werden, denn sie allein führe zur Weltherrschaft und sei gleichsam «monarchiae epitome». Hier berührt er den Lebensnerv der Machtstellung Englands. „Um den Gipfel der Herrschaft zu erreichen", sagt Bacon, „ist heutzutage und zumal in Europa die Seemacht, welche jetzt unserem Großbritannien zu Theil geworden ist, von der größten Bedeutung, einmal weil die meisten Reiche Europas nicht einfach binnenländisch sind, sondern zum größten Theil von Meer umgeben, dann weil die Schätze und Reichthümer beider Indien derjenigen Macht zufallen, welche das Meer beherrscht."[1]

[1] De augm. VIII, 3. Op. p. 237—40 (exemplum tractatus de proferendis finibus imperii) = Serm. fideles XXIX (de proferendis finib. imp.). Op. p. 1186—93.

Dreiundzwanzigstes Capitel.

Die baconische Philosophie in ihrem Verhältniß zur Religion.

I. Bacons Stellung zur Religion.

1. Trennung von Religion und Philosophie.

Das letzte der Bücher de augmentis ist der geoffenbarten Theologie gewidmet. Wir haben dasselbe bereits vorweggenommen und seinen Inhalt in einem früheren Abschnitte dargestellt, wo unsere Aufgabe war, die Stellung der Theologie überhaupt in dem baconischen Grundriß der Wissenschaften zu kennzeichnen.[1] Auf diese Voraussetzung stützen wir die gegenwärtige Betrachtung, welche das Verhältniß der baconischen Lehre zur Religion näher beleuchten soll.

Es giebt nach Bacon eine doppelte Theologie, die geoffenbarte jenseits aller philosophischen Erkenntniß und die natürliche innerhalb derselben; es giebt eine Erkenntniß Gottes aus natürlichen Ursachen, eine Gewißheit des Daseins einer weltschaffenden und ordnenden Intelligenz, gegründet bloß auf die Betrachtung der natürlichen Ordnungen der Dinge. Dieser Glaube an Gott ist wissenschaftlich nothwendig, der ihm widersprechende Unglaube oder Atheismus ist wissenschaftlich unmöglich. „Es ist leichter", sagt Bacon, „an die abenteuerlichsten Fabeln des Korans, des Talmuds und der Legende zu glauben, als zu glauben, daß die Welt ohne Verstand gemacht sei. Darum hat Gott zur Widerlegung des Atheismus keine Wunder gethan, weil zu diesem Zweck seine gesetzmäßigen Naturwerke hinreichen."[2]

Es ist also die natürliche Theologie im Sinne Bacons nichts anderes als der Glaube an den göttlichen Verstand in der Welt, an die Offenbarung Gottes in dem geregelten Lauf der Natur; sie überschreitet nicht den Horizont der natürlichen Ursachen und erkennt daher nichts von Gottes übernatürlichem Wesen, von seinen Rathschlüssen zum Heile des Menschen, nichts von der Religion, deren Quelle jenseits der Natur liegt, nichts von dem Reich der Gnade, dessen Quelle in der Religion gesucht werden muß. Die Religion beruht auf der übernatürlichen Offenbarung Gottes, die den Inhalt

---

[1] S. oben Buch II. Cap. VIII und IX. — [2] Sermones fideles, XVI. De atheismo. Op. p. 1165.

der geoffenbarten Theologie ausmacht. Die natürliche Theologie gehört zur Philosophie, die geoffenbarte zur Religion. Da nun die Grenze der natürlichen Ursachen zugleich die Grenze des menschlichen Verstandes bildet, so ist zwischen Philosophie und Religion eine unübersteigliche Scheidewand. Die natürliche Theologie ist kein vermittelndes Bindeglied, sondern hält sich diesseits auf dem Gebiete der Philosophie. Es ist bei Bacon gewiß, daß sie die Religion nicht unterstützt; es ist zweifelhaft, inwieweit sie selbst von der Philosophie unterstützt wird, denn es finden sich Stellen, wo von der natürlichen Theologie als einer der Philosophie fremden Sache geredet wird. Es steht also zweierlei fest: 1) die Religion, welche allein diesen Namen verdient, gründet sich nicht auf eine natürliche Erkenntniß, es giebt in diesem Sinne keine natürliche Religion; 2) von den Religionswahrheiten ist eine wissenschaftliche Erkenntniß unmöglich, es giebt in diesem Sinne keine Religionsphilosophie.[1] Um aus der Philosophie in die Religion, aus dem Reiche der Natur in das der Offenbarung zu gelangen, müssen wir aus dem Boote der Wissenschaft, worin wir die alte und neue Welt umsegelt haben, in das Schiff der Kirche treten und hier die göttlichen Offenbarungen so positiv annehmen, wie sie gegeben werden.[2] So besteht zwischen Religion und Philosophie eine Trennung, welche jeden Wechselverkehr ausschließt: Philosophie innerhalb der Religion ist Unglaube, Religion innerhalb der Philosophie ist Phantasterei. Es kann auf dem baconischen Standpunkte der religiöse Glaube durch die menschliche Vernunft weder ergriffen noch geprüft werden. Er duldet keinerlei Vernunftkritik; er verlangt die blinde Annahme der göttlichen Offenbarungsstatute. Uebernatürlich in ihrem Ursprunge, sind diese Offenbarungen undurchdringliche Mysterien für die menschliche Vernunft. Der Widerspruch unseres Willens entkräftet nicht die Verbindlichkeit der göttlichen Gebote, ebenso wenig entkräftet der Widerspruch unserer Vernunft die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarungen. Vielmehr bekräftigt gerade dieser Widerspruch ihre höhere göttliche Abkunft, vielmehr müssen wir die göttlichen Offenbarungen um so eher annehmen, je weniger sie unserer Vernunft einleuchten. Je un-

---

[1] Theologie und Religion ist bei Bacon gleichbedeutend. Er nennt deshalb die natürliche Theologie auch natürliche Religion. Um die Zweideutigkeit der Ausdrücke zu vermeiden, werden wir das Wort Religion nur im Sinne der geoffenbarten Theologie brauchen. — [2] De augm. scient., Lib. IX.

gereimter sie sind, desto glaubwürdiger, „je vernunftwidriger das göttliche Mysterium ist“, lautet der baconische Kanon, „um so mehr muß es zur Ehre Gottes geglaubt werden“.[1] Das Vernunftwidrige im menschlichen Sinne, weit entfernt, eine negative Glaubensinstanz zu sein, ist vielmehr eine positive, ein Kriterium der Glaubenswahrheit: nicht obgleich, sondern weil sie der menschlichen Vernunft zuwiderläuft, soll die göttliche Offenbarung geglaubt werden. Der religiöse Glaube soll nicht hinter der Wissenschaft, sondern jenseits derselben stehen auf einem ganz andern Grunde; er soll unbedingt, ohne alle Vernunftgründe, ohne alle logische Hülfsconstructionen, daher so gut als blind sein. Also auch im Gebiete der Theologie ist Bacon durchweg antischolastisch. Die Scholastik war eine speculative Theologie, eine verstandesmäßige Beweisführung der Glaubenssätze, ein logisches Bollwerk der Kirche. Dieses Bollwerk zerstört Bacon im Interesse der Philosophie und Religion, die Philosophie soll es nicht aufbauen, die Theologie soll sich nicht mit solchen Mitteln befestigen; indem er beide trennt, zerstört er den scholastischen Geist, der beide vereinigt oder vermischt hatte. Vielmehr scheint Bacon zu dem vorscholastischen Glaubensprincipe zurückzukehren und den Wahlspruch Tertullians zu erneuern: «Credo quia absurdum». „Christus, der Sohn Gottes“, hatte Tertullian gesagt, „ist gestorben, das glaube ich, denn es ist vernunftwidrig; er ist begraben worden und wieder auferstanden von den Todten, das ist gewiß, denn es ist unmöglich.“ Aber zwischen Tertullian und Bacon liegen die Systeme der Scholastik, beide unterscheiden sich wie ihre Zeitalter; dem englischen Philosophen erscheint die menschliche Vernunft nicht so ohnmächtig als dem lateinischen Kirchenschriftsteller; derselbe Ausspruch ist ein anderer im Munde eines Reformators der Wissenschaften, ein anderer in dem eines Lehrers der altchristlichen Kirche. Was Bacon im letzten seiner encyklopädischen Bücher erklärt, hat offenbar einen andern Sinn, als derselbe Satz Tertullians in der Schrift «de carne Christi». Bacon hat hinter sich die «dignitas scientiarum», die er mit so vielem Eifer vertheidigt, mit so vielen Schätzen vermehrt hat; diese dignitas scientiarum fehlt in der Anerkennung Tertullians, vielmehr wird von ihm nur deren Gegentheil anerkannt, der Unwerth der Wissenschaften und die Ohnmacht der menschlichen Vernunft. Der Satz

[1] De augm. scient., Lib. IX, cp. 1. Op. p. 258.

Tertullians ist einfach, der baconische doppelseitig. Ein Interesse haben sie gemein: sie wollen keinen raisonnirenden Glauben, keine Vermischung von Glauben und Vernunft, Religion und Philosophie, Offenbarung und Natur; daher müssen sie den vollen Gegensatz beider behaupten und damit den Satz, daß die Vernunftwidrigkeit in der Religion die Glaubwürdigkeit vermehre. Es giebt in dem Verhältniß zwischen Glaube und Vernunft nur drei Fälle, von denen einer allein den Glaubenspuristen zukommt: entweder der Glaube entspricht oder widerspricht der Vernunft, er widerspricht derselben entweder mit oder ohne ihre Erlaubniß. Der erste Fall heißt: ich glaube, *weil* es vernünftig ist; hier ist der Glaube Vernunftdogma, denn er wird von der Vernunft beglaubigt. Der zweite heißt: ich glaube, *obgleich* es unvernünftig ist; hier ist der Glaube Vernunftconcession, denn er wird von der Vernunft eingeräumt und gleichsam erlaubt, die Vernunft thut hier ein Uebriges am Glauben, sie entschließt sich zum Glauben mit schwerem Herzen, sie sagt: „Ich glaube, Herr! hilf meinem Unglauben!“ Auf diesem Standpunkt würde es der Glaube viel lieber sehen, wenn seine Sätze vernünftig wären, er würde sie dann für so viel glaubwürdiger halten. Endlich der dritte Fall lautet: ich glaube, *weil* es unvernünftig ist; hier kündigt der Glaube der Vernunft nicht bloß den Gehorsam, sondern auch jeden Vertrag, er ergreift ihr gegenüber die Contraposition und erlaubt ihr gar keine Einrede. Wenn man mit Tertullian und Bacon den Glauben der Vernunft entgegensetzt und die Vernunftwidrigkeit zum positiven Glaubenskriterium macht, so bleibt nur dieser dritte Fall als der einzig mögliche übrig. Der Vernunft und Philosophie gegenüber kann der Glaubenspurismus keine andere Formel finden. Freilich ist auch diese Formel gegen ihren Willen mit der Vernunft versetzt, und darin besteht der Widerspruch, der ihre innere Unmöglichkeit ausmacht. Sie ist Raisonnement, sie begründet den Glauben, zwar durch das Gegentheil der Vernunft, aber gleichviel, sie *begründet*; sie kann das *quia* nicht loswerden, sie ist selbst Logik, indem sie alle Logik ausschließt! Indessen wollen wir den guten Willen für die That nehmen und fragen, ob das credo quia absurdum von Bacon ebenso gut gemeint ist als von Tertullian.

Tertullian hatte mit seinem Bekenntniß nur ein einziges Ziel vor Augen: die Reinheit des Glaubens und die Richtigkeit der Gnosis: er wollte der Wissenschaft keine Wohlthat erweisen, denn

sie galt ihm nichts, sein Satz war einfach und eindeutig. Dagegen Bacon wollte mit seiner Trennung von Glauben und Wissenschaft beide von einander unabhängig machen, er wollte beide vor der Vermischung bewahren, er bezweckte die Unabhängigkeit der Wissenschaft nicht weniger als die der Religion. Wir müssen unsere Behauptung steigern: Bacon wollte die Unabhängigkeit des Glaubens, weil er die der Wissenschaft im Sinne hatte; er handelte mehr im Interesse der Wissenschaft als in dem des Glaubens, seine Erklärung war doppelsinnig und zweideutig, sie kann zum Vortheile beider, sie muß mehr zum Vortheile der Wissenschaft ausgelegt werden. Die Wissenschaft war sein Schatz, und bei seinem Schatze war sein Herz. Nannte er nicht selbst die auf die Wissenschaft gegründete Herrschaft des Menschen das Himmelreich, welches er aufschließen wollte? Sein Interesse für Glauben und Wissenschaft war getheilt, es hatte zwei Seiten, und wenn auf einer von beiden ein Uebergewicht stattfand, so lag es ohne Zweifel auf der wissenschaftlichen. In der That war hier ein solches Uebergewicht. Wer diesen wissensdurstigen Geist kennen gelernt hat, wird nicht zweifeln, daß sein wahres und unwillkürliches Interesse allein der Wissenschaft zufiel; ihr widmete er den besten Theil seines Lebens, während der andere nicht der Religion, sondern den Staatsgeschäften gehörte. Seiner Neigung nach galt ihm der Glaube so viel als dem Tertullian die Wissenschaft; er war so wenig ein theologischer Geist als Tertullian ein physiologischer. Wie verhielt sich also Bacon selbst zur Religion bei dieser Doppelseitigkeit seines Standpunktes?

In der Auflösung dieser schwierigen und vielumstrittenen Frage nehmen wir Bacons philosophische Denkweise zur Richtschnur und wollen zusehen, ob sie mit seiner persönlichen Gesinnung ganz übereinstimmt? Es giebt drei Fälle, welche die möglichen Verhältnisse der Philosophie zur Religion auseinandersetzen. Die Philosophie soll die Religion erklären, indem sie dieselbe durchdringt, das ist ihre erste und natürliche Aufgabe; wenn sie dieselbe zu lösen nicht vermag, so bleibt ihr nichts übrig, als von der Religion einfach zu behaupten, daß sie unbegreiflich sei, und hier sind zwei Wege möglich: entweder muß die Philosophie das unbegreifliche Object ganz verneinen oder anerkennen, entweder vollkommen umstoßen oder vollkommen unangetastet lassen. Das thut die wissenschaftliche Erklärung nie, sie ist jedesmal zugleich Rechtfertigung und Kritik.

Die baconische Philosophie ist unfähig, die Religion zu erklären; sie konnte weder die schaffende Phantasie der Kunst, noch das Wesen des menschlichen Geistes begreifen; ihr fehlen alle Organe, um der Religion beizukommen, diesem Zusammenhange zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste. Religion ist in allen Fällen ein Verhältniß, dessen Seiten Gott und Menschengeist sind. Wie kann ein Verhältniß begriffen werden, dessen Seiten man nicht begreift? Wie kann eine Philosophie, die nur mit den Mitteln der experimentellen Erfahrung erkennen will, den Geist ergründen, sei es in der göttlichen oder menschlichen Natur? Die baconische Philosophie begreift selbst an diesem Punkte ihre Schranke, sie ist sich deutlich bewußt, daß innerhalb ihrer Verfassung Geist, Gott, Religion unergründliche Objecte sind; diese deutliche und ausgesprochene Einsicht beweist, daß sich die bloße Erfahrungsphilosophie in ihrem Urheber selbst richtig erkannte und ihre Grenzen einzuhalten wußte. Sie hatte zu wählen zwischen der Verneinung und Anerkennung der Religion; welche Seite sie auch ergreift, sie muß die ergriffene ohne alle Bedingungen annehmen; sie muß die Religion, so wie sie ist, en bloc entweder verwerfen oder bestehen lassen. In dieser nothwendigen Alternative befindet sich die baconische Philosophie aus unvermeidlichen Gründen. Sie entscheidet sich ihrem wissenschaftlichen Charakter gemäß für die unbedingte Anerkennung. Aber es ist schwer, wenn nicht überhaupt unmöglich, in einer solchen Entscheidung jedes Schwanken zu vermeiden und in einem solchen Entweder — Oder auf einer Seite allein unbeweglich still zu stehen, namentlich für eine so bewegliche Philosophie als die baconische. Einmal in jenes Dilemma zwischen unbedingte Bejahung und unbedingte Verneinung der Religion gestellt, geräth sie unwillkürlich in eine gewisse pendularische Bewegung, die von dem positiven Haltpunkt der Anerkennung, welchen Bacon ergreift, nicht selten der verneinenden Richtung zustrebt. Die Widersprüche, welche man in Bacons Stellung zur Religion wahrnimmt, sind nichts Anderes als Bewegungen innerhalb jenes Dilemmas, als unwillkürliche Schwankungen in einer an sich amphibolischen Lage. Prüfen wir genau Bacons Stellung zur Religion, so erkennen wir wohl den Widerspruch, worin sie befangen war: die baconische Philosophie anerkannte und bejahte das positive Glaubenssystem, während sie selbst in einer abweichenden und außerreligiösen Richtung ihren eigenen Weg ging; sie hielt den Verneinungstrieb zurück, aber sie

konnte ihn nicht ganz unterdrücken. Man muß also fragen: warum äußerte die baconische Philosophie ihren Widerstand gegen die Religion nicht ohne allen Rückhalt, wie die meisten ihrer Nachfolger wirklich gethan haben? Warum ergriff sie die Seite der Anerkennung, die sie ohne inneres Widerstreben, ohne offene Widersprüche kaum festhalten konnte? Sie wäre in der negativen Stellung fester und mehr sie selbst gewesen: warum wählte sie die positive? Die erste und gewöhnliche Antwort ist, daß Bacon aus persönlichen Rücksichten dem Ansehen der Religion nachgab, daß er unter einer scheinbaren Anerkennung den antireligiösen Charakter seiner Philosophie verbarg, daß mit einem Worte seine Stellung gegenüber der Religion heuchlerisch war. Die erste Antwort ist nicht immer die beste, sie ist in diesem Fall die schlimmste, die man geben kann, und zugleich die unverständigste. Es wäre doch in diesem Falle der Mühe werth, erst die wissenschaftliche Erklärung der Sache zu versuchen, bevor man ungescheut die moralische Verurtheilung der Person ausspricht. Und Eines liegt auf der Hand: wenn Bacon die Anerkennung der Religion heuchelte, so war er einer der ungeschicktesten und einfältigsten Heuchler; denn was sein Deckmantel verhüllen sollte, die abweichende Denkweise seiner Philosophie, trat an so vielen Stellen offen hervor. Die Heuchelei beweist einen unehrlichen Mann, die ungeschickte Heuchelei einen Thoren. Wenn man mit Bacons Charakter die eine Vorstellung vereinigen kann, wie will man mit seinem Geiste die andere vereinigen?

2. Die theoretischen Gesichtspunkte.

Er hätte die Religion verneinen sollen, weil er sie nicht erklären konnte? So hätte er aus denselben Gründen den menschlichen Geist und die Existenz Gottes verneinen müssen, denn er selbst bekannte, daß seine Philosophie unvermögend sei, sie zu erklären; so hätte er aus denselben Gründen die Metaphysik und die natürliche Theologie verneinen müssen, denn sie passen beide nicht in den streng physikalischen Geist seiner Philosophie. Wenn Bacon innerhalb der physikalischen Erklärung der Dinge nichts von zweckthätigen Kräften, nichts von Geist und Gott wissen wollte, mußte er sie deshalb verneinen? Wenn er diese physikalisch nicht zu erklärenden Mächte dennoch bejahte, war seine Bejahung Heuchelei? Wenn sie es nicht war, warum sollte es seine Anerkennung der Religion sein?

Und in der That fand Bacon in seiner natürlichen, wenn auch nicht physikalischen, Welterklärung Gründe genug, um das Dasein Gottes anzuerkennen. Er entdeckte hier Endursachen, die er nicht physikalisch beweisen und brauchen, aber ebenso wenig aus empirischen Gründen leugnen konnte. Die Physik erklärt die Dinge als Effecte blind wirkender Kräfte, sie kennt nur die Gesetze mechanischer Causalität, aber leugnen kann sie nicht, daß sich in diesen Wirkungen zugleich eine zweckmäßige Anordnung kundgiebt. Sie überläßt der Metaphysik, für die zweckmäßigen Wirkungen die zweckthätigen Kräfte aufzusuchen; sie überläßt der natürlichen Theologie, diese zweckthätigen Kräfte auf eine intelligente Urkraft als die weltschaffende zurückzuführen. Bacon hat sich wiederholt darüber erklärt, daß in seinen Augen eine völlig mechanische und atomistische Naturphilosophie, wie die Systeme des Leucipp, Demokrit und Epikur, eine natürliche Theologie nicht bloß zulasse, sondern verlange und mehr als jede andere Philosophie befestige. Der Atomismus leugnet die Zweckursachen in der Naturerklärung, er leugnet nicht die Zwecke in der Natur, er muß in der Natur selbst Ordnungen anerkennen, die sich unmöglich aus den zufälligen Bewegungen zahlloser Atome herleiten lassen. Um so viel mehr ist er genöthigt, einen intelligenten Welturheber anzuerkennen, der jene Ordnungen bildet. Diese Annahme erscheint dem Verstande Bacons so nothwendig, daß er lieber allen möglichen Aberglauben bejahen, als sie verneinen will. „Gerade jene philosophische Schule des Leucipp, Demokrit und Epikur, die vor andern des Atheismus beschuldigt wird, giebt, näher betrachtet, den klarsten Beweis für die Religion. Denn es ist immer noch wahrscheinlicher, daß die vier veränderlichen Elemente und ein fünftes unveränderliches Wesen, die von Ewigkeit her genau zusammenhängen, keines Gottes bedürfen, als daß die zahllosen Atome und Keime, die ohne Ordnung umherirren, diese Ordnung und Schönheit des Weltalls ohne einen göttlichen Baumeister haben hervorbringen können.“[1]

So führt die natürliche Welterklärung selbst (durch die Metaphysik zur natürlichen Theologie und damit) zur Entdeckung einer göttlichen Macht, die nicht gedacht werden kann ohne Verstand und Wille. In der Natur offenbart sich die göttliche Macht, in den Statuten der Religion der göttliche Wille. Und zwar handelt dieser Wille allmächtig, d. h. aus bloßer grundloser Willkür. Uebersteigt

[1] Serm. fid., XVI. De atheismo. Op. p. 1165.

nun die natürliche Offenbarung der göttlichen Macht die erklärende Menschenvernunft, um wie viel unbegreiflicher sind die Anordnungen und Statute der göttlichen Willkür, um wie viel unerklärlicher also die Religion! Ist sie darum weniger anerkennenswerth? Wenn die Naturphilosophie die göttliche Macht anzuerkennen sich genöthigt sieht, wird sie wagen, den göttlichen Willen in der Religion zu verneinen? So wenig in Gott ein Widerspruch stattfinden kann zwischen Macht und Wille, so unmöglich erscheint in Bacons Augen ein Mißverhältniß zwischen Religion und Philosophie.[1] Wenigstens die Naturphilosophie setzt den Menschen nicht in Widerspruch mit den göttlichen Offenbarungen. „Es war nicht die Naturwissenschaft, sondern die Moral, das Wissen vom Guten und Bösen, wodurch die Menschen aus dem Paradiese vertrieben wurden.“[2]

Ich will damit nur bewiesen haben, daß Bacons theoretische Gesichtspunkte ihn nicht hinderten, die Religion anzuerkennen; ich werde weiter zeigen, daß seine praktischen Gesichtspunkte ihn hinderten, die Religion zu verneinen oder auch nur zu bekämpfen. So wird von beiden Seiten seine Stellung zur Religion genau in die Lage gerückt, worin wir sie finden.

3. Die praktischen Gesichtspunkte.

Man setze den Fall, welcher der thatsächliche nicht ist, daß sich Bacon der Religion feindlich gegenübergestellt und die natürliche Wahrheit zum Kriterium der religiösen gemacht hätte: was wäre die Folge gewesen? Offenbar ein Kampf mit der Religion, ein Kampf um Dogmen, d. h. in Bacons Augen ein Kampf um Worte: eine jener unnützen Disputationen, welche seit Jahrhunderten den menschlichen Geist verödet und der gesunden Weltbetrachtung entfremdet haben. Statt die Wissenschaften zu vermehren, hätte Bacon die Religionsstreitigkeiten vermehrt und das wissenschaftliche Elend selbst mit einem neuen Beitrage bereichert. Wer diesen Geist kennen gelernt hat, der weiß, wie sehr gerade er allen Disputationen der Art abgeneigt war, wie seine ganze Natur in jeder Weise instinctiv dem Wortgezänk widerstrebte. Dieser eine Grund reicht hin, Bacons Stellung zur Religion zu erklären und zu rechtfertigen. Er wollte um keinen Preis ein Religionszänker sein, darum mußte er um jeden Preis der Religion gegenüber eine friedfertige Haltung annehmen; er

[1] Nov. Org. I, 89. Op. p. 307. — [2] Praef. Nov. Org. Op. p. 275.

hatte zu wählen zwischen dem Glauben sans phrase und den Phrasen der Glaubensstreitigkeiten. Daß er jenen vorzog, ist deshalb keine Heuchelei, weil er in allem Ernst und aus allen Gründen diese vermeiden wollte. Wir urtheilen aus dem Geiste Bacons: in diesem folgte die Nothwendigkeit seiner friedfertigen Religionsstellung aus der Unmöglichkeit ihres Gegentheils. Dies scheinen sich diejenigen gar nicht überlegt zu haben, welche mit dem Vorwurfe der Heuchelei gleich bei der Hand sind. Bacon wollte die Grenzstreitigkeiten zwischen Glaube und Wissenschaft vermeiden, nicht bloß weil sie ihm mißlich und unbequem waren, sondern vor allem deshalb, weil er von solchen Streitigkeiten gar keinen Nutzen, gar keinen praktischen Erfolg absah. Seine ganze Denkweise ging darauf aus, der Wissenschaft allen unnützen Streit zu ersparen, um die Zeit, die damit verloren wurde, fruchtbarern und bessern Untersuchungen zu gewinnen. Diesen Zweck zu erreichen, nahm Bacon keinen Anstand, etwas von dem formellen Ansehen der Philosophie zu opfern; desto ungestörter konnte sie ihre wirkliche Herrschaft befestigen und ausbreiten. Schon diese eine Rücksicht genügt, um Bacons Verfahren gegen den Vorwurf der Verstellung oder Heuchelei zu schützen. Er war einmal der systematische Denker nicht, mit dem man rechten darf, wenn er seinen Grundsätzen etwas vergiebt; außerdem waren Bacons theoretische Grundsätze, wenigstens in seinem eigenen Verstande, gegen die Religion nicht ausschließend; zugleich hatte er den ausgesprochenen Grundsatz, in allen Fällen praktisch zu sein, unter allen Umständen den Nutzen der Wissenschaft im Auge zu haben, und im Interesse der Wissenschaft schien es ihm zweckdienlicher, mit der Religion Frieden zu halten, als Krieg zu führen. Das war eine Klugheit, welche ihm keine Heuchelei kostete, die Schonung nach der einen Seite war in der That eine Sicherheit nach der andern, und diese Sicherheit war nöthig. Je weniger die Philosophie, welche Bacon reformiren und vor allem brauchbar machen wollte, in das Gebiet der Theologie eingriff, je behutsamer sie sich abgrenzte, um so weniger hatte sie von dort eine feindliche Intervention zu fürchten, um so mehr Zeit gewann sie für ihre eigene ungestörte Fortbildung. In dieser Rücksicht behandelte Bacon das Verhältniß der Wissenschaft zur Theologie als eine auswärtige Angelegenheit mit praktischer Umsicht, mit politischem Tacte, mit mehr Klugheit als Kühnheit; die unschuldige und untergeordnete Haltung, welche er der Religion gegenüber annahm, war kein Deck-

mantel seines Unglaubens, sondern ein Schutzmittel für seine Philosophie.

Und gesetzt nun den unmöglichen Fall, daß Bacon die Religion verneint, bekämpft, eine neue Religionsstreitigkeit begangen hätte: was wäre der praktische Erfolg gewesen, wenn sie überhaupt einen gehabt hätte? Die Stiftung einer neuen Religionspartei, einer Secte, welche die Kirchenspaltung vermehrt hätte! Und Bacon hätte der Mann sein sollen, der auf einen solchen praktischen Erfolg hinarbeitete? Ein abgesagter Feind des Sectengeistes, wie Bacon war, hätte er den Sectengeist befördern sollen? Nicht einmal in der Philosophie wollte Bacon eine Schule stiften, und in der Religion hätte er eine Secte gestiftet? Man kann ihm doch wahrlich keinen Vorwurf daraus machen, daß er mit widerwärtigen Mitteln einen widerwärtigen Zweck nicht verfolgte. Die widerwärtigen Mittel waren die dogmatischen Wortstreitigkeiten, der widerwärtige Zweck die Religionssecte. Um der Wissenschaft willen lag ihm der Friede am Herzen. Er fand gerade deshalb seine Epoche günstig für die Wissenschaft, weil nach langen Spaltungen und Kriegen der Augenblick des Friedens wiedergekommen war und damit die Werke des Friedens, wozu Kunst und Wissenschaft vor Allem gehören, eine neue Aera und eine neue Blüthe hoffen konnten. Um des Friedens willen entschied sich Bacon unbedingt für die Einigkeit in Religion und Kirche und wurde deren Wortführer in seinen Essays. „Da die Religion ein so vorzügliches Band der menschlichen Gesellschaft ist, so muß sie durch die geziemenden Bande wahrer Einigkeit und Liebe vereinigt bleiben. Religionsstreitigkeiten sind Uebel, von denen die Heiden nichts wußten." „Ein Vortheil der kirchlichen Einigkeit ist der Friede, der eine zahllose Reihe von Wohlthaten in sich begreift."[1] Um den Frieden zu erhalten, bejahte Bacon die kirchliche Einigkeit, gegründet auf die Statute der Religion, und er wenigstens konnte nie versuchen, diese Einigkeit durch einen Angriff zu gefährden. Für ihn galt der Ausspruch, welcher vollkommen seine Stellung bezeichnet: „Wer nicht wider uns ist, der ist mit uns!"[2]

Und gesetzt nun, Bacon hätte mit den widerwärtigen Mitteln religiöser Controversen den widerwärtigen Zweck ausgeführt und eine neue Religionssecte gestiftet, was wäre die Folge gewesen? Ein neuer

[1] Serm. fidel., III. De unitate ecclesiae. Op. p. 1142. — [2] Ebend. Op. p. 1143.

eifriger Sectengeist, d. h. ein neuer Fanatismus, der natürlich diesem Denker auf das äußerste widerstreben mußte. Fanatismus ist blinder Religionseifer, und dieser erschien in Bacons Augen als die giftige Ausartung der Religion, als ein Aussatz, dem er offen und mit Kühnheit den Grundsatz der Toleranz entgegenstellte.

4. Die politischen Gesichtspunkte.

Wenn Bacon im Interesse des Friedens allen Religionsstreitigkeiten aus dem Wege ging und von sich aus keinen Schritt unternahm, um die kirchliche Einigkeit zu stören, so mußte er natürlich auch von Seiten der Religion und Kirche dieselbe Friedensgesinnung verlangen. Denn was hilft es, die Kirche friedlich anerkennen, wenn sie selbst den Krieg will? Hier setzt Bacon dem Ansehen der Religion und der kirchlichen Macht die bestimmte, nicht zu überschreitende Grenze, er will in der Kirche selbst den Geist der Friedensstörung unterdrückt und gehemmt wissen. Innerhalb der Kirche entspringt die Friedensstörung aus dem blinden Religionseifer, denn dieser ist immer geneigt zu gewaltsamen Ausbrüchen; seine praktische Form ist der Fanatismus der Propaganda, seine theoretische Form ist der Aberglaube; in beiden Formen setzt Bacon dem blinden Religionseifer Gewalten entgegen, die ihn hemmen und zurücktreiben. Die praktische Gewalt gegenüber der fanatischen Propaganda, welche wir füglich die kirchliche Eroberungslust oder Herrschsucht nennen, besteht in der weltlichen Macht, im Staat und in der Politik; die theoretische gegenüber dem Aberglauben besteht in der Wissenschaft und besonders in der Naturphilosophie. Der Aberglaube ist der innere Grund des religiösen Fanatismus, welcher selbst den Grund der Religionskriege bildet; diese soll der Staat, jenen die Wissenschaft verhindern. Es ist nach Bacon eine falsche Religionseinigkeit, die sich auf Aberglauben gründet, denn der Aberglaube ist Unwissenheit, geistiges Dunkel, und „im Dunkeln sind alle Farben gleich". Und ebenso falsch ist die kirchliche Einigkeit, die sich mit gewaltsamen Mitteln auszubreiten sucht und in den Religionskriegen jene furchtbaren Gräuel entfesselt, die von jeher die Gemüther mit Recht der Kirche entfrembet haben. Um sie zu verhindern, stellt Bacon die Kirche unter die weltliche Obrigkeit, sie darf niemals den bürgerlichen Frieden stören und die Staatsgewalt, welche die menschlich höchste ist, angreifen; sie darf nie das Schwert Mohammeds führen. Mit einem Worte: Bacon entwaffnet die Kirche im Namen des Staats.

Wenn die Religion den Staat bekämpft, „so heißt das nichts Anderes, als eine Tafel des Gesetzes an der andern zertrümmern und die Menschen so ausschließlich als Christen betrachten, daß man darüber zu vergessen scheint, es seien Menschen. Der Dichter Lucrez, da er sich das Opfer der Iphigenia vergegenwärtigte, rief aus: «Solche Abscheulichkeiten konnte sie anrathen, die Religion!» Und was würde er erst gesagt haben, wenn ihm die pariser Bluthochzeit und die Pulververschwörung in England bekannt gewesen wären? Gewiß, er würde ein siebenfach größerer Epikureer und Atheist geworden sein, als er wirklich war."[1]

Der fanatischen Ausbreitung der Religion setzt der Staat in seiner Gewalt einen festen Damm entgegen. Diese strenge Zucht und Aufsicht des Staats ist vor allem deshalb nöthig, damit die Religion nicht die Brandfackel der politischen Revolution entzünde. Auf diese Gefahr, die seinem Zeitalter nahe lag, macht Bacon besonders aufmerksam. Es ist leicht zu fürchten, daß die Religion durch ihre Verwandtschaft mit dem Fanatismus, der Fanatismus durch seine Verwandtschaft oder, besser gesagt, durch seine Uebereinstimmung mit der Roheit den Pöbel entfesselt und alle selbsüchtigen Interessen, die sich damit verbinden, unter den Waffen der Religion gegen den Staat ins Feld führt. So entstehen die religiösen Bürgerkriege, das furchtbarste aller politischen Uebel. Ist innerhalb der Kirche eine Reform nöthig, so soll sie nicht durch das Volk von unten herauf, sondern durch den Staat gemacht werden. So richtet sich Bacons Stellung zur Religion vollkommen nach dem Vorbilde der englischen Reformation, wie es das Zeitalter Elisabeths ausgeprägt hatte. „Es sieht einem Ungeheuer gleich, wenn man das weltliche Schwert im Interesse der Religion dem Volk in die Hände giebt. Die Wiedertäufer und dergleichen rasende Fanatiker mögen sich das merken. Die Gotteslästerung des Teufels: «Ich will hinaufsteigen und dem Höchsten gleich werden», ist groß; aber noch größer wäre jene, wenn man Gott sagen ließe: «Ich will hinabsteigen und dem Fürsten der Finsterniß gleich werden». Und was ist es anders, wenn die Sache der Religion so tief herabsteigt, daß sie sich zu Grausamkeiten und verruchten Verbrechen hinreißen läßt: Regenten zu morden, Völker auszurotten, Reiche zu zerstören? Das heißt doch wohl den heiligen Geist nicht in der Gestalt einer Taube, sondern eines Geiers oder

[1] Ebend. Op. p. 1144.

eines Raben herabsteigen lassen und auf das Schiff der Kirche das Panier der Räuber und Mörder aufrichten. Es ist daher recht und dem Bedürfniß der Zeit noch besonders angemessen, daß die Kirche durch Lehren und Beschlüsse, die Fürsten durch ihre Gewalt und im Bunde damit alle religiösen und moralischen Schriften als friedensverkündigende Herolde den religiösen Fanatismus und alle Lehren, die ihn begünstigen, in den Abgrund verdammen und auf ewige Zeiten vertilgen."

Damit ist Bacons Stellung zur Religion von ihm selbst auf das deutlichste bezeichnet. Er führt den Stab des Herolds, der den Waffenstillstand verkündigt, er will den Frieden: darum erklärt er von sich aus die unbedingte Anerkennung der geoffenbarten (und vom Staate angenommenen) Religion; darum verlangt er von seiten der Kirche dieselbe Friedensstellung, sie soll aufhören, eine weltliche Herrschaft zu führen, und diese dem Staat allein überlassen, sie soll sich aller Zwangsmittel begeben, wodurch sie die Gewissen unterdrückt und den Frieden stört. Jeder Gewissenszwang, den die Kirche versucht, verräth unzweideutig ihre Absicht auf weltliche Herrschaft. „Um die volle Wahrheit zu sagen", so schließt Bacon seinen Versuch über die Einheit der Kirche, „erklären wir mit dem gelehrten und weisen Kirchenvater: diejenigen, welche zum Gewissenszwang rathen, soll man ansehen als Leute, die unter dieser Lehre nur ihre eigenen Leidenschaften verbergen und ihr eigenes Interesse damit zu befördern suchen."[1]

II. Aberglaube und Frömmigkeit.

Was demnach Bacon unbedingt anerkennt, ist die friedenstiftende und friedfertige Religion, die allein von Gott kommt; was er unbedingt verwirft, ist die friedenstörende und verfinsterte Religion, die sich auf den menschlichen Aberglauben gründet. Die geoffenbarte Religion widerspricht der menschlichen Vernunft, aber nie dem menschlichen Wohle. Dieser Gesichtspunkt des praktischen Nutzens war in Bacon so fest gewurzelt, daß er ihn sogar zum Maßstabe des göttlichen Willens machte. So rücksichtsvoll und unterwürfig er sich gegen die geoffenbarte positive Religion zeigt, so rücksichtslos und kritisch verfährt er mit dem Aberglauben, gegen dessen gemeinschädliche Folgen er die weltliche Staatsmacht als Polizei und theoretisch die Wissenschaft als Heilmittel aufbietet. Daher sagt er von der Naturphilo-

[1] Ebend. Op. p. 1145.

sophie: „sie sei die sicherste Medicin des Aberglaubens und die treueste Dienerin der Religion".[1]

Der Aberglaube ist in Bacons Augen die überspannte, entartete, im Grunde selbstsüchtige Religion, die ihm weit schlimmer erscheint als die ausgeartete Philosophie. Die Ausartung der Philosophie ist der Unglaube oder Atheismus. Bacon widerlegt ihn durch die natürliche Theologie, diese steht dem Unglauben gegenüber, wie die geoffenbarte Theologie dem Aberglauben. Wäre nun keine andere Wahl möglich als zwischen Atheismus und Aberglauben, so würde sich Bacon unbedingt für den Atheismus erklären, weil er diesen für weniger gefährlich hält als jenen. Sowohl theoretisch als praktisch genommen, erscheint ihm der Aberglaube verderblicher, denn theoretisch ist er eine unwürdige Vorstellung Gottes, von dem er sich ein Götzenbild macht, und praktisch ist er gemeinschädlich, weil er die Unsittlichkeit und den Fanatismus begünstigt, also in der menschlichen Gesellschaft ein friedenstörendes Gift verbreitet. Der Atheismus hat keine Vorstellung von Gott, das ist besser als eine ungereimte und dem Wesen Gottes widersprechende Vorstellung; es ist besser, meint Bacon, das Dasein Gottes dahingestellt sein lassen oder verneinen, als dasselbe durch die unwürdigsten Vorstellungen entehren; dies thut der Aberglaube: „er ist in Wahrheit ein Pasquill auf das göttliche Wesen". Plutarch habe ganz Recht, wenn er sagt: „er wollte in der That lieber, die Leute glaubten, daß es nie einen Plutarch gegeben habe, als daß sie glaubten, es habe einen Plutarch gegeben, der seine neugeborenen Kinder immer verschlungen habe, wie die Dichter vom Saturn erzählen".[2] Der Aberglaube tyrannisirt die Menschen, entzweit sie und verdirbt alle gesunden Geisteskräfte. Das thut der Atheismus ebenso wenig: „er läßt die gesunde Vernunft, die sittlichen Gesetze, das

[1] Nov. Org. I. 89.

[2] Serm. fid., XVII. De superstitione. Op. p. 1166. Hier ist eine Probe jener Widersprüche, deren man sehr viele in Bacons Schriften finden kann, wenn man den Worten nachgeht. Vorher sagte Bacon: lieber Aberglauben als Atheismus! Jetzt sagt er: lieber Atheismus als Aberglauben! Mit dem ersten Ausspruch beginnt er seinen Versuch gegen den Atheismus, mit dem andern seinen Versuch gegen den Aberglauben. Welchen von beiden zog Bacon in der That dem andern vor? Man erwäge die Gründe, welche er beiden entgegensetzt: er hat offenbar mehr Gründe und stärkere gegen den Aberglauben als gegen den Atheismus. Damit ist der Widerspruch, der in seinen Worten existirt, in seinem Geiste gelöst, er existirt nur noch für den oberflächlichen Leser.

Streben nach gutem Ruf bestehen, er untergräbt den bürgerlichen Frieden nicht, sondern macht die Menschen vorsichtig und auf ihr Interesse und ihre Sicherheit bedacht. So kann er auch ohne Religion eine gewisse Sittlichkeit hervorbringen, und es gab freigeistige Zeitalter, welche glücklich und ruhig waren, wie das römische unter Augustus." Dagegen der Aberglaube führt zu politischen Verirrungen. „Hier spielt das Volk den Meister, die Weisen müssen den Thoren gehorchen, die allgemeine Ordnung der Dinge wird umgekehrt, da alle praktischen Vernunftgründe aufgehört haben zu gelten."[1] Und sieht man auf die Gründe des Aberglaubens, so sind es „angenehme und den Sinnen schmeichelnde Ceremonien und Kirchengebräuche, pharisäische Heiligkeit, überspannter Traditionsglaube, hierarchische Kunstgriffe, welche die Geistlichen zur Befriedigung ihres eigenen Ehr- und Geldgeizes spielen lassen, zu große Begünstigung jener sogenannten guten und frommen Absichten, welche den Neuerungen und den selbstgemachten Culten die Thüre öffnen, anthropomorphische Vorstellungen aller Art und endlich barbarische Zeiten." Man lasse sich nicht täuschen durch die Aehnlichkeit des Aberglaubens mit der Religion; gerade diese Aehnlichkeit macht ihn um so viel häßlicher, „er verhält sich zur Religion, wie der Affe zum Menschen". „Ebenso wenig", setzt Bacon besonnen hinzu, „soll man sich durch Furcht vor dem Aberglauben zu voreiligen Reformen hinreißen lassen. Bei Reformen in der Religion muß man, wie bei der Reinigung des Körpers, mit Vorsicht zu Werke gehen und nicht die gesunden Theile zugleich mit den verdorbenen wegschaffen; dies nämlich ist gewöhnlich der Fall, wenn Reformationen vom Haufen geleitet werden."[2]

Der Aberglaube, tyrannisch und selbstsüchtig, wie er ist, haßt seine Gegner und bezeichnet jeden, der ihm widerspricht, mit dem Namen eines Atheisten. Man muß darum sehr vorsichtig mit diesem Namen umgehen. Atheismus ist Gottlosigkeit; der wahre Atheismus ist die praktische Gottlosigkeit, welche unter dem Schein der Religion die selbstsüchtigen Interessen begünstigt und dem Eigennutze dient, die theoretische Gottlosigkeit, der speculative Atheismus, ist überhaupt sehr selten. „Die wahren Atheisten, deren Anzahl groß ist, sind die Heuchler, die das Heilige beständig im Munde führen und

[1] Serm. fid. XVII. De superstitione. Op. p. 1167.

[2] Ebend. Op. p. 1169.

die Gebräuche mitmachen, ohne daß Herz und Sinn etwas davon wissen, sodaß sie zuletzt mit dem Brandmal auf der Stirn dastehen."[1]

Bacons religiöser Charakter steht im Einklange mit seiner Philosophie. Wir können auch über diesen verborgensten Punkt (denn die eigene religiöse Gesinnung ist eine Angelegenheit des Herzens) ein bestimmtes Urtheil fällen. Er war dem Aberglauben, als der verunstalteten Religion des menschlichen Wahns, gründlich abgeneigt und bekämpfte ihn von sich aus durch die wissenschaftliche, namentlich naturphilosophische Aufklärung; er setzte dem Atheismus wissenschaftliche Gründe entgegen, ohne Erbitterung. Die geoffenbarte Religion und die darauf gegründete Kirche erkannte Bacon an aus Gründen, welche seine theoretischen Gesichtspunkte nicht hinderten, welche seine praktischen und politischen Gesichtspunkte verlangten. Er wollte die geoffenbarte Religion wie die Naturwissenschaft gereinigt wissen von allen menschlichen Idolen, in diesem Punkte dachte Bacon antikatholisch als ein echter Nachkomme des reformatorischen Zeitalters; er wollte sie angenommen wissen ohne logische Beweisform, in diesem Punkte dachte er antischolastisch als der Begründer einer neuen Philosophie. Diese Philosophie hatte keine Gründe, die den Sätzen der geoffenbarten Religion zu Beweisen dienen konnten, und Bacon war der Kopf, um dieses Nichtkönnen seiner Philosophie zu begreifen. Was sie der Religion allein bieten konnte, war die unbedingte formelle Anerkennung. Ich gebe zu, daß Bacons persönliche Stellung am Hofe Jakobs I., seine Rücksichten für den König, für die Zeitverhältnisse überhaupt und mancherlei Nebenmotive den Ausdruck dieser Anerkennung sehr begünstigt und oft verstärkt haben. Einer formellen Anerkennung wird es leicht, in allen Tonarten zu reden. Und Bacon redete bisweilen auch die Sprache der Frömmigkeit. Was er in der Religion bekämpfte, war die menschliche Autorität; was er unbedingt anerkennen wollte, war die göttliche. Freilich läßt sich dagegen fragen, in welchen Punkt Bacon das entscheidende Kennzeichen der göttlichen Autorität setzte? Wenn sich Bacon diese Frage aufwarf, so mußte er sie mit der Bibel beantworten und darüber mit seinen physikalischen Begriffen in manche Widersprüche gerathen. Aber die Frage der biblischen Autorität nicht ernstlich zu untersuchen, gehört zum religiösen Charakter seines Zeitalters. Die formelle Anerkennung, welche Bacon der geoffenbarten Religion widmete, schließt

[1] Serm. fid. XVI. De atheismo. Op. p. 1165 flg.

die innere Anerkennung nicht aus; ich sage nicht, daß sie dieselbe beweist. Aber gewiß ist, daß ein Geist wie der seinige zu weit und umfassend war für eine Aufklärung, die alles schlechtweg verneint, was sie nicht im Stande ist zu erklären; er überließ eine solche Aufklärung den Spätern, die enger und darum systematischer denken konnten als er. Indessen war die innere Anerkennung, welche dieser von wissenschaftlichen und praktischen Weltinteressen erfüllte Kopf für die Religion übrig behielt, weder eine eifrige noch tiefe Gemüthsbewegung. Sie war kühl wie alle seine Neigungen. Bacons Glaube beruhte auf einem unterdrückten Zweifel und behielt an diesem ein fortwährendes Gegengewicht. Sein eigentliches Interesse lebte in der Welt, in der Natur und Erfahrung; der religiöse Glaube war und wurde nie der Schatz seines Herzens; dazu fehlte ihm das einfache und kindliche Gemüth, das eigentliche Glaubensgefäß. Er war wie überall so auch in der Religion vom Zweifel ausgegangen; wenn die Schrift über die christlichen Paradoxen, die nach seinem Tode erschien, ihm wirklich angehört, so beweist sie seine religiöse Skepsis.[1] Er kannte die Antinomien zwischen den religiösen Offenbarungen und der menschlichen Vernunft, bevor er sie durch einen Machtspruch beseitigte. Durch negative Urtheile läßt sich Bacons religiöse Gesinnung am sichersten bestimmen; sie war nicht Heuchelei, denn die Anerkennung war ihm ernst, sie war auch nicht Frömmigkeit, denn die Weltinteressen lagen ihm mehr am Herzen, und es fehlte ihm von Natur alles, was in der Religion die Natur, um nicht zu sagen das Genie, ausmacht: die naive Glaubensempfänglichkeit und das kindliche Glaubensbedürfniß. Denken wir uns seine religiöse Gesinnung dem Unglauben näher als dem Aberglauben und gleichweit entfernt von Frömmigkeit und Heuchelei, so treffen wir sie an ihrem richtigen Orte, in einer kühlen Mitte, welche wenigstens sehr nahe an Gleichgültigkeit oder Glaubensindifferenz grenzte, wenn sie nicht wirklich im Indifferenzpunkte stand. Gemüthlich betrachtet, kostete ihm die Anerkennung, welche er der Religion zollte, nichts, nicht einmal eine Verstellung. Seine Glaubensansichten waren nicht Maske, sondern zeitgemäßes Costüm.

[1] Christian paradoxes. 1645.

Vierundzwanzigstes Capitel.

Bacon und Joseph de Maistre.

Aeußerlich aufgefaßt und einseitig beurtheilt zu werden ist das sehr begreifliche Schicksal aller Philosophen. Einseitige Urtheile, von einem scharfsinnigen Kopfe gebildet, sind immer beachtenswerth, denn sie sehen von der Eigenthümlichkeit des Philosophen ein Merkmal vor allen, und weil sie dieses besonders hervorheben, machen sie es besonders sichtbar. Was nun Bacons religiösen Standpunkt betrifft, so ist es ein sehr interessantes und lehrreiches Schauspiel, die darauf bezüglichen Urtheile zu hören. Indem sie einen Standpunkt einseitig auffassen, der in seiner Natur doppelseitig war, so müssen sie einander auf das härteste widersprechen. Alle möglichen, einander entgegengesetzten Urtheile, welche über Bacons Verhältniß zur Religion denkbarer Weise gefällt werden konnten, sind wirklich darüber gefällt worden. Sie zeigen, welche Gegensätze Bacon selbst in sich vereinigte. Mit ihm verglichen, sind sie einseitig; unter sich verglichen, bilden diese Urtheile ein Exemplar von Antinomien. In Englands öffentlicher Meinung gilt Bacon gewöhnlich als ein echt kirchlich Gesinnter: das wird in Deutschland von den Gelehrten, die das Thema berührt haben, stark bezweifelt, in Frankreich so geleugnet, daß sie vielmehr das äußerste Gegentheil religiös-kirchlicher Gesinnung in Bacon behaupten. Aber auch in Frankreich, wo man sich mit Bacon ungleich mehr beschäftigt hat als in Deutschland, sind völlig entgegengesetzte Stimmen laut geworden, deren Beispiele wir vorübergehend vergleichen wollen.

Ich muß zuvor bemerken, daß die von Bacon eingeführte Trennung zwischen geoffenbarter Religion und menschlicher Vernunft bei den verschiedensten Geistern Eingang fand und völlig entgegengesetzten Interessen zum Ausdruck diente. Diese baconische Formel wurde begierig ergriffen von den Einen zum Schutze des Glaubens, von den Andern zum Schutze des Unglaubens. So unterscheiden sich in diesem Punkte das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert. Wo sich in diesem die fortgeschrittene Aufklärung noch der baconischen Concordienformel bedient, da geschieht es im entschieden antireligiösen Interesse: sie ist der Religion gegenüber zu einer bloß formellen Anerkennung geworden, von der man behaupten kann, daß sie die innere ausschließt,

vielmehr deren Gegentheil verbirgt. In dieser Form erscheint das baconische Glaubensprincip bei **Condillac**, der die baconische Philosophie auf die Spitze eines ausschließenden und vollendeten Sensualismus stellte. Dagegen im siebzehnten Jahrhundert finden wir in Frankreich dieselbe Trennung von Glaube und Vernunft zu Gunsten des Glaubens. Aber innerhalb dieser positiven Glaubensstellung ist wiederum ein Gegensatz möglich; denn es kommt an auf die Gründe, aus welchen man die Vernunft der geoffenbarten Religion opfert, ob es die Frömmigkeit thut oder der Zweifel. Die Frömmigkeit kann das Interesse haben, sich in die göttlichen Offenbarungen zu versenken, unbehindert und unbeirrt durch menschliche Weisheit. Die skeptische Vernunft kann das Interesse haben, die Knoten des Zweifels mit dem Schwerte des Glaubens zu zerschneiden, weniger um das Schwert des Glaubens zu schärfen, als um der Vernunft die Macht zu nehmen, *selbst* ihre Zweifel zu lösen, d. h. um die Vernunft als solche im Zweifel zu lassen. Die Vernunft wird dem Glauben geopfert, nachdem sie dessen Widersprüche von allen Seiten betrachtet und mit skeptischem Scharfsinn analysirt hat. Dieser Triumph des Glaubens über die Vernunft ist im Grunde der Sieg des Skeptikers; können nämlich nur so die Zweifel gelöst werden, so sind sie in der That unlösbar, und damit hat der Skeptiker sein Spiel gewonnen. Woran er in Wahrheit glaubt, das ist die unsichere und ungewisse Menschenvernunft, das ist *sein* Glaubensinteresse: der Unglaube an die Vernunftwahrheit, den er übersetzt in den blinden Glauben an die Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Diese beiden innerlich so verschiedenen Glaubensinteressen, das religiöse und das skeptische, stützen sich auf die baconische Trennung von Religion und Philosophie. Zwei der größten und interessantesten Geister des siebzehnten Jahrhunderts behaupten jene Trennung zu Gunsten des Glaubens, aber so, daß ihre Glaubensinteressen einander zuwiderlaufen, ein Jansenist und ein Skeptiker: **Blaise Pascal** ist der eine, **Pierre Bayle** der andere.

Nachdem die baconische Glaubensformel auf so einseitigen Standpunkten erschienen, hier dem Glauben, dort dem Unglauben zugefallen war, kann es uns nicht Wunder nehmen, daß man Bacons religiösen Standpunkt selbst in ähnlicher Weise einseitig auffaßte, daß ihn die Einen durch Pascal, die Andern durch Bayle, die Dritten durch Condillac vorstellten und erklärten. „Er war entschieden un-

gläubig", so urtheilen Condillac und seine Schule, die Encyklopädisten und deren Epigonen, Mallet, der Biograph Bacons, Cabanis, sein Panegyriker, Lasalle, sein Uebersetzer, der geradezu erklärt, Bacon sei im Herzen ein vollkommener Atheist gewesen und in seiner äußern Anerkennung der Religion nichts als ein Heuchler und Höfling.[1] Alle diese Leute, die zu einer Geistesfamilie gehören, sehen in Bacon ihren Stammvater und beurtheilen ihn nach der Familienanalogie als einen ihres Gleichen. Indessen hören wir auf der andern Seite die entgegengesetzte Stimme: „er war entschieden gläubig und devot", so urtheilt de Luc, der Interpret der baconischen Philosophie, gegen welchen Lasalle den Unglauben Bacons vertheidigt. An de Luc schließt sich der Abbé Emery mit seiner apologetischen Schrift über Bacons Christenthum (derselbe, der Leibnizens Gedanken über Religion und Moral erläutert hat).[2]

Alle diese Auffassungen sind einseitig und viel zu vag, um Bacons Geist zu erschöpfen. Aber sie haben jede einen gewissen Berührungspunkt mit ihm gemein und treffen ihr Ziel in diesem einen Punkte, der freilich das Centrum nicht ist. Am nächsten verwandt mit Bacon sind (unter den Bezeichneten) Condillac und seine Anhänger, die sich zu ihm verhalten, wie etwa bei uns die Wolfianer zu Leibniz. Die Freidenker wie die Gläubigen haben Bacon für den Ihrigen erklärt, indem sie ausschließlich die ihnen zugewendete Seite des Philosophen sehen. Was an Bacon dem Glauben ähnlich sieht, halten die Freidenker für nichtigen Schein, bloße Maske, geflissentliche Heuchelei; Lasalle, der sich selbst „Bacons Kammerdiener" nennt, spricht ungescheut, wie ein Kammerdiener, von dieser partie honteuse seines Herrn. Was in Bacon dem Unglauben ähnlich sieht, nehmen seine gläubigen Bewunderer für unbedeutende Aeußerungen oder für Irrthümer, welche Bacon selbst eingesehen und mit der Zeit abgelegt habe. „Die Lobeserhebungen, welche die Feinde der christlichen Religion auf Bacon häufen", sagt der Abbé Emery, „haben uns beinahe dessen Glauben verdächtig gemacht. Aber wie freudig überraschte uns sein religiöses Gefühl und seine frommen Aussprüche!" So hat Bacon unter den Ungläubigen wie Gläubigen seine Apologeten gefunden, oder, um moderner zu reden, die Advocaten, die für ihn

[1] Cabanis, Rapport du physique et du moral de l'homme. Lasalle, Œuvres de Bacon. Préface générale, p. 44. — [2] De Luc, Précis de la philosophie de Bacon. Emery, Christianisme de Bacon.

plaidiren. Es fehlt, um die Gruppe zu schließen, der Polemiker, der advocatus diaboli, den wir Bacon gegenüber nur in einer gewissen Classe von Menschen suchen können, nämlich allein unter den Fanatikern; und hier findet sich wirklich dieser advocatus diaboli, er kommt wie gerufen in der Person des Grafen Joseph de Maistre, durch den die französische Litteratur in der Gruppe ihrer auf Bacon bezüglichen Schriften die Lücke der Polemik zu erfüllen wenigstens den besten Willen gehabt hat. Unter dem Titel „Prüfung der baconischen Philosophie" hat Maistre in zwei Bänden nicht die Bekämpfung, sondern die Vernichtung Bacons versucht.[1] Er hat insofern das Recht zu einer radicalen Polemik, weil sein Standpunkt den radicalen Gegensatz zu dem baconischen bildet. Nichts widerstrebte dem toleranten und physikalischen Denker so sehr als der religiöse Fanatismus; Maistre ist ein Fanatiker. Keinem kirchlichen Standpunkte war Bacon feindlicher entgegengesetzt als dem katholischen; unsere Leser werden bemerkt haben, daß Bacon vom Katholicismus die Züge entlehnte, womit er den Aberglauben schilderte; Maistre ist nicht bloß Katholik in ultramontanem Verstande, sondern ein jesuitisch gesinnter Katholik. Keinem wissenschaftlichen Standpunkte widerstrebte Bacon entschiedener als dem scholastischen, der die Theologie des Mittelalters ausgemacht hatte; Maistre ist ein künstlicher Scholastiker, da er ein natürlicher vermöge seines Zeitalters nicht sein kann, er ist Romantiker, einer von denen, welche durch eine politische Restauration mit den Einrichtungen des Mittelalters künstliche Belebungsversuche anstellen. Er nimmt also seinen Gesichtspunkt jenseits der baconischen Philosophie auf einer Bildungsstufe, welche Bacon hinter sich hat; das ist für die Polemik des Grafen de Maistre eine unglückliche Stellung, sie sieht ihr Object nur von hinten und sie beurtheilt Bacon, wie sie ihn sieht. Bacons Gegensatz zur Scholastik war natürlich, nothwendig und entschieden; Maistres Gegensatz zu Bacon ist künstlich, gemacht, schwankend, und weil er der entschiedenste sein will, so wird er im höchsten Grade heftig, ungerecht, unsinnig. Das verdirbt und vergiftet von vornherein den Kreuzzug, welchen der französische Romantiker des neunzehnten Jahrhunderts gegen den englischen Philosophen des siebzehnten predigt.

[1] Examen de la philosophie de Bacon, où l'on traite différentes questions de la philosophie rationelle. Œuvre posthume du comte Joseph de Maistre. 2 Vols. Paris et Lyon, 1836.



Was de Maistre an der baconischen Philosophie am wenigsten vertragen kann, ist die Trennung zwischen Philosophie und Religion, Wissenschaft und Theologie, welche Bacon einführte; was ihn am meisten in der baconischen Philosophie empört, ist die Herrschaft der Naturphilosophie und Physik, der untergeordnete Rang, der den moralischen und politischen Wissenschaften übrig gelassen wird. „Den Naturwissenschaften gehört der zweite Platz; der Vorsitz gebührt mit Recht der Theologie, Moral, Politik. Jedes Volk, welches diese Rangordnung nicht sorgfältig einhält, befindet sich im Zustande des Verfalls."[1] Dem Romantiker schweben die Kirchenväter und Scholastiker vor, die im Interesse und zum Besten der Kirche philosophirten. Er behauptet gegen Bacon eine ähnliche Einheit zwischen Religion und Philosophie, aber er läßt sich hinreißen, diese Einheit durch Gründe zu vertheidigen, welche nicht der Scholastik, sondern der Aufklärung angehören. Man traut seinen Augen kaum, wenn ein de Maistre für die Uebereinstimmung zwischen Offenbarung und Vernunft Argumente vorbringt, welche Lessing gebraucht hat. Er spricht von dem erziehungsmäßigen Gange der göttlichen Offenbarungen, ihrem natürlichen Verhältniß zur Fassungskraft des menschlichen Verstandes: wie jede Offenbarung eigentlich nichts sei als eine zeitiger mitgetheilte Wahrheit, eine pädagogisch geleitete Aufklärung.[2] Was ein de Maistre allein durch die Autorität der Kirche vertheidigen sollte, vertheidigt er aus rationellen Gründen, welche ihm eine außerkirchliche Aufklärung an die Hand giebt. Indem der moderne Diplomat gegen Bacon die Partei der Scholastik ergreift, wird er Romantiker; indem er sie vertheidigt und ihren Advocaten macht, wird er ein Sophist und verfällt dem Schicksale aller seiner Partei- und Geistesgenossen. Gestützt auf die geschichtliche Autorität, welche die Gewalt für sich hat, können diese Leute triumphiren; gestützt auf Vernunftgründe, opfern sie charakterlos ihre Grundsätze und müssen so unterliegen, daß sie dem Feinde freiwillig ihre Waffen ausliefern. Uebrigens ist Bacon keineswegs das ausschließliche Ziel für die Polemik de Maistres. In ihm will

[1] Examen de la phil. de Bacon, tom. II, p. 260.

[2] „Die Offenbarung wäre nichtig, wenn nicht nach der göttlichen Belehrung die menschliche Vernunft im Stande wäre, sich selbst die geoffenbarten Wahrheiten zu beweisen: wie die mathematischen oder alle andern menschlichen Lehren erst dann als wahr und gültig erkannt sind, wenn die Vernunft sie geprüft und wahr befunden hat." Bd. I!, S. 22.

er ein ganzes Geschlecht, ein ganzes Zeitalter vernichten: das achtzehnte Jahrhundert mit den Trägern der französischen Aufklärung. Jeder Schlag, den Bacon von den Händen de Maistres empfängt, soll zugleich Condillac und die Encyklopädisten treffen. Maistres Buch gegen Bacon ist eine Kriegserklärung der französischen Romantik des neunzehnten Jahrhunderts gegen die französische Aufklärung des achtzehnten: „Bacon war das Idol des achtzehnten Jahrhunderts, er war der Großvater Condillacs, er muß nach seinen Abkömmlingen, nach seinen geistigen Wahlverwandtschaften beurtheilt werden, und diese sind Hobbes, Locke, Voltaire, Helvetius, Condillac, Diderot, d'Alembert u. s. f. Bacon hat die Grundsätze der Encyklopädisten gemacht, diese haben Bacons Ruhm verbreitet und ihn auf den Thron der Philosophie erhoben. Er war der Urheber jener „Theomisie", die den Geist des achtzehnten Jahrhunderts erfüllt hat."[1]

Dies ist nach Maistre Bacons geschichtliche Bedeutung; sie ist unleugbar eine große und weitreichende. Um so mehr liegt dem Gegner der Aufklärung daran, diesen Charakter auf seinen wahren Werth zurückzuführen, da sich von ihm ein feindliches Jahrhundert herleitet. Wir suchen aus den langen Tiraden die charakteristischen Züge zusammen, um unsern Lesern zu zeigen, wie sich Bacon in dem Kopfe de Maistres abbildet. Es ist eine menschenunähnliche Caricatur, die nicht ihren Gegenstand abscheulich, sondern ihren Urheber lächerlich macht. Der Fanatismus verwüstet jedes Talent, sogar das Talent, die Dinge zu verzerren, er vertilgt die letzte Spur natürlicher Aehnlichkeit, weil er selbst mit der Natur nichts mehr gemein hat.

Maistre schätzt vor allem sein Object nach dem römisch-katholischen Gesichtspunkt, welchen er den christlich-religiösen nennt. Wie erscheint ihm Bacon unter diesem Gesichtspunkt? Er war, wofür ihn die Encyklopädisten erklärten, ein Ungläubiger, „ein Gottloser", sagt de Maistre, „ein entschiedener Atheist". Aber er hat doch dem Glauben das Wort geredet und denselben in seiner Machtvollkommenheit unbedingt anerkannt? „Um so schlimmer", sagt de Maistre, „er war also zugleich ein vollendeter Heuchler."[2] Hier kommt ihm Lasalle sehr zu statten, der auch seinen Herrn und Meister, wie er Bacon nennt, für einen Atheisten unter hypokritischer Maske erklärte. Wo aber sind für de Maistre die Kriterien von Bacons Unglauben und Heuchelei? Hier ist eine köstliche Probe, wie fein de Maistre diese

[1] Tom. II, p. 13, vgl. chap. VII. — [2] Tom. II, p. 13. 18 und viele a. St.

Kriterien aufzuspüren weiß; einem solchen Spürorgan konnte freilich Niemand entgehen. Bacon sagt im 29. Aph. des zweiten Buches seines Organons: „man müsse auch die ungewöhnlichen Naturerscheinungen, die Mißgeburten u. s. f. beobachten und sammeln, aber mit Vorsicht, und für besonders verdächtig müsse man diejenigen halten, deren Erzählungen von irgend welchem religiösen Ursprunge seien, wie die Prodigien beim Livius."[1] Diesen Satz nimmt Maistre gefangen, hier muß ihm Bacon seinen Atheismus und seine Heuchelei in einem Athemzuge bekennen. Die angeführte Stelle redet von ungeheuerlichen Naturphänomenen, das sind nicht Wunder, sondern Monstra, wie sie Bacon auch nennt; was diese betrifft, will er den religiösen Erzählungen, welche es auch seien, nicht unbedingt geglaubt wissen. Halt! ruft de Maistre, das ist eine Blasphemie! Bacon meint hier das Christenthum, er lästert die heilige Religion, er ist ein Unchrist, ein Atheist! Aber Bacon setzt hinzu: „wie z. B. die Wundererzählungen des Livius", er citirt noch weiter die Leute der Magie und die alchymistischen Schriftsteller, seine Seele denkt nicht an die christlichen Wunder, die gar nicht unter die betreffende Kategorie fallen! „Seht!" ruft de Maistre, „den Heuchler, er meint das Christenthum und citirt den Livius! Seht, wie sich der geschickte Komödiant augenblicklich zu decken weiß, indem er den Livius vorschiebt! Ich muß ihm das Wort der Frau von Sévigné zurufen: «Schöne Maske, ich kenne dich!» Er hat gesagt: «man soll, was die Monstra betrifft, den religiösen Erzählungen nicht unbedingt glauben, welche es auch seien». Das Wort ist geschrieben, es steht da: welche es auch seien! Er meint alle, also auch die christlichen."[2] Weil Bacon die Glaubwürdigkeit der Monstra bezweifelt, besonders in den Erzählungen religiösen Ursprungs, darum gilt er in den Augen de Maistres für einen Unchristen; weil er sich dabei an den Livius hält, für einen Heuchler.

Und was ist Bacon in der Wissenschaft nach dem Urtheile dessen, der ihn soeben in der Religion als einen Gottlosen und Heuchler entlarvt hat? „Er predigt", sagt de Maistre, „die Wissenschaft, wie seine Kirche das Christenthum — ohne Mission!"[3] Der Graf de Maistre erlaube uns, bei diesem Ausspruche mit der Frau von Sévigné ihm zu sagen: „Maske, wir kennen dich!" Was er in

[1] Nov. Org. II, 29. — [2] Jos. de Maistre, tom. II, p. 317. 318. Anm. 2. — [3] Ebend. tom. I, p. 83.



Bacon bekämpft, ist nicht bloß der Großvater Condillacs, das Idol des achtzehnten Jahrhunderts, der Philosoph, sondern — der Protestant! Daß ein Protestant, ein Glied der abtrünnigen Kirche, der Mutterkirche den Dienst der Philosophie gekündigt, die Hegemonie der Wissenschaften übernommen und dem Protestantismus zugeführt hat, diese unbequeme Thatsache fällt dem Fanatiker des Katholicismus, dem romantischen Scholastiker, dem Diplomaten der Restauration zur Last und er möchte diesen Stein seines Anstoßes wegräumen. Bacon hatte zur Reformation der Wissenschaften ebenso wenig Beruf als der Protestantismus zur Reformation der Kirche: das heißt in de Maistres Sprache, er hatte keinen; das heißt in der unsrigen, er hatte einen ebenso großen, und für diesen großen Beruf zeugen uns die drei Jahrhunderte, welche der Protestantismus bestanden und gewirkt hat. Bacon war nach dem Urtheile de Maistres kein wissenschaftliches Genie. Warum? Weil er selbst keine Entdeckungen gemacht, sondern nur über die Kunst, Entdeckungen zu machen, geschrieben hat, weil er der Theoretiker dieser Kunst war.[1] Das heißt, dem Aesthetiker vorwerfen, daß er kein Künstler ist. Wenn man von den Objecten nur sagen will, was sie nicht sind, so kann man viel über sie reden; die Zahl solcher unendlichen Urtheile, wie sie die Logik nennt, ist selbst unendlich, die Logik sollte die Beispiele solcher unendlichen Urtheile, die eigentlich keine sind, aus unsern Kritikern schöpfen. Was endlich war Bacon, wenn er ein wissenschaftliches Genie so wenig war, als ein Aesthetiker Künstler? Er war, entscheidet de Maistre, ein belletristischer Schriftsteller der leichtfertigsten und rohesten Art, ohne eine Spur von Originalität, denn seine Sprache wimmelte von — Gallicismen![2] Seine Liebe zu den Wissenschaften war eine unglückliche, zeugungsunfähige Liebe: die Verliebtheit eines Eunuchen![3] Seine sogenannte Philosophie ist ein geistloser Materialismus, schwankend und haltungslos in seinem Ausdruck, frivol in seiner Gesinnung und voller Irrthum in allen seinen Behauptungen. Auch nicht ein Fünkchen Wahrheit will de Maistre in Bacon anerkennen, er versichert ihn wiederholt seiner tiefsten Verachtung. Man sieht, daß man es mit einem Unsinnigen zu thun hat, der sich mit jedem Worte mehr in die besinnungslose und darum lächerliche Wuth hineinredet und unter dem Namen Bacons eine Vogelscheuche mißhandelt, die sein eigenes ungeschicktes Werk ist, — wenn man Sätze,

[1] Tom. I, chap. II. — [2] Tom. I, p. 97. — [3] Tom. II, p. 365.

wie folgende, liest: „Der Gesammteindruck Bacons, der mir nach sorgfältiger Prüfung übrig bleibt, ist ein durchgängiges Mißtrauen und darum eine vollkommene Verachtung; ich verachte ihn in jeder Beziehung, sowohl wenn er Ja, als wenn er Nein sagt". „Bacon irrt, wenn er behauptet; er irrt, wenn er verneint; er irrt, wenn er zweifelt; er irrt mit einem Worte überall, wo es Menschen möglich ist zu irren."[1] Und der Grund dieser durchgängig falschen und verderblichen Philosophie war so eitel und verächtlich als sie selbst. Es war nichts als die Neuerungssucht, „die Krankheit des Neologismus"[2], welche den Bacon und die gesammte neuere Philosophie in England, Frankreich und Deutschland verführt hat: es war lediglich die Sucht, dem Alten zu widersprechen, welche allen sogenannten Systemen der neuern Philosophie ihr eintägiges Dasein und den Urhebern derselben die Tagesberühmtheit verliehen hat, welche der Graf de Maistre mit dem Hauche seines Mundes vernichtet. Sein unwilliger Blick trifft nicht ohne Bedauern auch den größten und schwierigsten Denker der neuern Philosophie, unsern Landsmann Immanuel Kant, in der Reihe der Neologen. Es ist ergötzlich, einen Kant vor dem Richterstuhle eines de Maistre zu finden, und noch ergötzlicher, das Urtheil zu hören, welches dem größten der Philosophen von diesem befangensten der Richter gesprochen wird. Kant hätte nach der Meinung de Maistres ein Philosoph sein können, wenn er kein Charlatan gewesen wäre. Die unübertreffliche Stelle lautet: „Wenn Kant einfältigen Sinnes einem Plato, Descartes, Malebranche nachgegangen wäre, so würde die Welt längst nicht mehr von Locke reden, und Frankreich hätte sich vielleicht schon eines Bessern belehrt hinsichtlich seines traurigen und lächerlichen Condillac. Statt dessen überließ sich Kant jener unseligen Neuerungssucht, die keinem etwas zu verdanken haben will. Er redete wie ein dunkles Orakel. Er wollte nichts wie andere gewöhnliche Menschen sagen, sondern erfand sich eine eigene Sprache, und nicht genug, daß er uns zumuthete deutsch zu lernen (in der That, diese Zumuthung war schon ziemlich stark!), wollte er uns sogar nöthigen, den Kant zu lernen. Was ist die Folge gewesen? Unter seinen Landsleuten hat er eine flüchtige Gährung erregt, einen künstlichen Enthusiasmus, eine scholastische Erschütterung, die ihre Grenze allemal am rechten Ufer des Rheins gefunden, und sobald die Dolmetscher Kants sich über diese Grenze

[1] Tom. II, p. 326. 363. — [2] Tom. II, p. 364.

hinauswagten, um vor den Franzosen das schöne Zeug auszukramen, haben sich diese nie enthalten können zu lachen.“[1]

Ich besorge ernstlich, daß dem Grafen de Maistre bei den Landsleuten Bacons und Kants etwas Aehnliches begegnen wird, und zwar werden wir über ihn aus ganz anderen Gründen lachen als die Franzosen über Kant, nicht auf unsere Kosten, sondern auf die seinigen.

Fünfundzwanzigstes Capitel.

Bacon und Bayle. Die religiöse Aufklärung.

Wir haben gesehen, welcherlei Motive Bacons religiösen Standpunkt bewegen und eine Richtung beschreiben lassen, die aus dem Zusammenwirken verschiedener Kräfte erkannt sein will und falsch beurtheilt wird, wenn man sie aus einer Quelle allein ableitet, sei es des Glaubens oder des Unglaubens. Mit der Erfahrungsphilosophie, welche Bacon begründet, sind auch die Bedingungen zu einer Gestalt religiöser Aufklärung gegeben, deren Grundzüge Bacon ebenfalls vorbildet. Seine natürliche Theologie enthält schon den Keim zu dem spätern Deismus seiner Landsleute, der gegen die positive Religion eine kritische und im Fortgange abgewendete und feindliche Stellung einnimmt. Zwar wollte Bacon dem Offenbarungsglauben von seiten der Philosophie eine Anerkennung eingeräumt haben, die alle Vernunftkritik ausschließt, er hatte die blinde Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben gefordert, aber zugleich die freie Bewegung der Wissenschaft in ihrem eigenen Gebiet gegen die Eingriffe der Religion vertheidigt und die Macht des Staates über die Kirche für nothwendig erklärt. Die Kirche soll anerkannt sein, aber nicht herrschen, Bacon verlangte die Vernichtung der Glaubensherrschaft, die Geltung der Glaubenstoleranz, und welche Stellungen auch die Aufklärung in England und Frankreich gegenüber der geschichtlichen Religion eingenommen hat, sie hat in jeder gegen die Glaubensherrschaft geeifert und die Glaubenstoleranz gefordert. Nicht Hobbes, sondern Bacon ist der Erste gewesen, der das Schwert der Kirche

---

[1] Tom. I, p. 12. 13. Ueber J. de Maistres politisch-literarische Stellung vgl. Gervinus' „Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts“, Bd. I, S. 379 flg.; Bd. II, S. 73.



aus den Händen der Priester in die des Staats gelegt wissen wollte, und schon vor Locke hatte er den Grundsatz der Duldung ausgesprochen und im Interesse der Wissenschaft erhoben.

Aber aus dem baconischen Standpunkte läßt sich neben dem Deismus und der Toleranz auch der entschiedene Unglaube ableiten, welcher in England und namentlich in Frankreich der baconischen Philosophie nachfolgt. Der Unglaube, der die religiöse Vorstellungsweise überhaupt verneint und abwirft, ist stets im Gefolge einer materialistischen Denkart, und in Bacon selbst ist diese Hinneigung zum Materialismus so bemerkbar als erklärlich, sie ist nur verdeckt und gleichsam überbaut durch die Metaphysik, auf welche sich die natürliche Theologie, dieser Ansatz zum Deismus, gründet; sein Geist lebte in der physikalischen Betrachtung der Dinge, die er grundsätzlich auf den Weg der mechanischen, atomistischen, materialistischen Erklärung verweist; wenn er wählen soll zwischen Aberglauben und Atheismus, so wählt er den letztern aus allen möglichen Gründen. Der Zeitpunkt wird kommen, wo die Philosophie ihre formelle Anerkennung der positiven Religion fallen läßt und ihre naturalistische Denkweise dergestalt ausbreitet, daß Metaphysik und natürliche Theologie jede Art der Geltung verlieren. Dann wird der Atheismus nicht bloß dem Aberglauben vorgezogen werden, sondern offen an die Stelle der Religion selbst treten.

Vergleichen wir Religion und Philosophie im Sinne Bacons, so springt ihre Unverträglichkeit in die Augen: Religion ist ihm göttliche (übernatürliche) Offenbarung, Philosophie dagegen Erklärung der Natur; der Grund der Offenbarung ist die göttliche Willkür, die gar keine Nothwendigkeit hat, das Naturgesetz der Dinge die mechanische Nothwendigkeit, welche alle Zweckthätigkeit, um so mehr jede Willkür ausschließt: die Philosophie weiß nichts von Willkür, die Religion nichts von Nothwendigkeit. Konnte Bacon einmal für die Religion keinen andern Grund ausfindig machen, als die göttliche Willkür, so hatte er Recht, ihre Unbegreiflichkeit an die Spitze zu stellen; konnte die Vernunft, wenn sie die Religion untersucht, hier nur Widersprüche auffinden, welche aufzulösen sie schlechterdings unvermögend war, so hatte Bacon Recht, diesen ziellosen Streitigkeiten, diesem unfruchtbaren Hin- und Herreden zwischen Gründen und Gegengründen dadurch ein Ende zu machen, daß er der Vernunft jede Einrede verbot und ihr die unbedingte Anerkennung der gött-

lichen Glaubensdecrete zur Pflicht machte. Man muß nur deutlich begreifen, auf welcher Bildungsstufe innerhalb der baconischen Philosophie die menschliche Vernunft steht, welchen Werth sie der Religion auf der einen und sich selbst auf der andern Seite zuerkennt. Die Religion gilt ihr als ein positives Glaubenssystem, zusammengesetzt aus göttlichen Statuten, welche die Willkür oder Gottes grundloser Rathschluß angeordnet hat. Und was gilt die Vernunft sich selbst? In allen natürlichen Dingen ist sie Erfahrung, in allen übernatürlichen Dingen hört mit der Erfahrung auch die Vernunft und alles wohlbegründete Schließen auf, sie wird jenseits der Erfahrung gänzlich haltungslos und ergeht sich hier in leeren Streitfragen, in unfruchtbaren und endlosen Wortgefechten; der Natur gegenüber wird die menschliche Vernunft zur erfahrungsmäßigen Wissenschaft, der Religion gegenüber zum Raisonneur, zum animal disputax; in der Religion herrscht gebieterisch die göttliche Willkür, in der Religionsphilosophie herrscht mit ihren leeren Vorstellungen die menschliche Willkür. So sieht Bacon die Sache, so stehen hier Religion und Vernunft einander gegenüber; wenn er also der Religion die Vernunft unterwirft, so heißt das so viel als der göttlichen Willkür gegenüber die menschliche zum Schweigen bringen. Und vorausgesetzt einmal, daß die Werthe auf beiden Seiten sich so verhalten, wie konnte er anders zwischen beiden entscheiden? Die Vernunft schließt, jeder Vernunftschluß verlangt einen Obersatz, eine Regel, ein Gesetz; die Gesetze der Natur müssen wir finden, denn sie sind in den Dingen verborgen; die Gesetze der Religion müssen wir annehmen, denn sie sind von Gott offenbart. Es ist der Vernunft erlaubt, aus diesen Gesetzen zu schließen, aber nicht dieselben zu verändern oder zu prüfen, sie sind die ewig festen Regeln, welche von der Vernunft gebraucht, aber nicht gemacht werden. Welche Geltung Bacon dieser Art eines secundären Vernunftgebrauchs in religiösen Dingen einräumte, sagte er in einem sehr charakteristischen Bilde: es sollte sich nach seiner Meinung mit der Religion verhalten wie mit einem Spiel, man dürfe die Geltung der Spielregeln nicht beanstanden oder umstoßen, wenn man mitspielen wolle, wohl aber dürfe man diese Regeln vernunftgemäß anwenden, benutzen und seine Schlüsse darnach einrichten. Die Religion sei ein Spiel, dessen Regeln die göttliche Willkür festgestellt und durch Offenbarung den Menschen mitgetheilt habe; wer sich an ihr betheilige, müsse ihre Regeln einfach annehmen, wie

sie gegeben seien, und die eigene Vernunft fest an deren Richtschnur binden.[1]

Diese Vergleichung der Glaubensstatute mit Spielregeln war von Bacon naiv gemeint, aber im Grunde frivol und für die Ehrwürdigkeit des Glaubens keineswegs zuträglich; man versuchte sehr bald, auf dem Schachbrett so zu spielen, daß die menschliche Vernunft der Religion „matt!" zurufen konnte. Die Religion mit einem Spiele vergleichen, hieß in der That, die Religion auf das Spiel setzen, und die Philosophie, welche von Bacon ausging, überredete sich schon nach wenigen Zügen, ihr Spiel gewonnen zu haben. Wie auf dem baconischen Standpunkte Religion und Vernunft gefaßt und gegeneinander gestellt waren, so bilden sie einen natürlichen Widerstreit, der zwar durch ein Machtgebot niedergehalten, durch eine formelle Anerkennung beseitigt, aber keineswegs verhehlt wurde. Die formelle Anerkennung stützte sich zum großen Theil auf praktische Gesichtspunkte, politische Rücksichten, subjective Gründe, die nicht aus der Philosophie selbst hervorgingen; es waren Nothstützen, die sehr bald fallen mußten, mit ihnen fällt die baconische Glaubensstellung, das Band zerreißt, welches Religion und Vernunft zusammengehalten hatte, sie trennen sich und ihr innerer Gegensatz tritt hervor in der Antipathie unverträglicher Denkweisen. Das ist das Thema, das sich in der Fortpflanzung der baconischen Philosophie weiter und schärfer ausbildet: entweder muß die Philosophie an sich oder am Glauben verzweifeln, entweder verliert die menschliche Vernunft oder die positive Religion ihre Glaubwürdigkeit, entweder kehrt die Vernunft sich skeptisch gegen sich selbst oder ungläubig gegen die Religion. Von den beiden Mächten steht nur eine noch fest. Die Festigkeit der geoffenbarten Religion erschüttert die Grundlagen der Philosophie, den Glauben an die Sicherheit der menschlichen Vernunft; die Sicherheit der letztern erschüttert das Ansehen der positiven Religion, und zwar bildet die Skepsis, die noch auf einen Augenblick den blinden Glauben unterstützt, den Uebergang zum Unglauben: diesen Durchgangspunkt im Fortgange der baconischen Philosophie bezeichnet Pierre Bayle, er ist das Mittelglied zwischen Bacon und der französischen Aufklärung, er steht im Wendepunkt des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts.

[1] S. oben Cap. XVII. Vgl. Cap. XXIII. Bacon, De augm. scient. Lib. IX. Op. p. 260.



Bayle macht, wie Bacon, die Vernunftwidrigkeit zum Bejahungsgrunde des Glaubens; er betrachtet, wie jener, den Widerspruch zwischen Religion und Vernunft als unlösbar, weil er ebenfalls die Quelle der Religion in der göttlichen Willkür, die Quelle der menschlichen Vernunft in natürlichen Gesetzen findet. Die absolute Willkür eines unbedingten Wesens und die natürlich bedingten Erkenntnißkräfte des Menschen erlauben keinen Vergleich, stehen in keinem Vernunftverhältniß, und am wenigsten können die Acte der göttlichen Willkür von dem menschlichen Geiste begriffen werden; sie verlangen blinden Glauben und blinden Gehorsam. Jeder Versuch einer Vernunftkritik der positiven Glaubensmaterien kann nur die Widersprüche beider klar machen: gerade darin besteht Bayles originelle und merkwürdige That, daß er diese Widersprüche erleuchtet und allen Scharfsinn aufwendet, den Proceß zwischen Glaube und Vernunft zu articuliren und so durchzuführen, daß er offen zu Tage liegt; er läßt die Vernunftwidrigkeit des Glaubens, welche Bacon einfach behauptet hatte, Punkt für Punkt auftreten sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht. Er wird, was Bacon nicht war, ein Kritiker des Glaubens. Die Frömmigkeit erscheint auf praktischem Gebiet als Heiligkeit, auf theoretischem als Anerkennung der geoffenbarten Heilswahrheit. Von der Heiligkeit zeigte Bayle, daß sie die Probe der natürlichen Moral nicht aushalte, von den geoffenbarten Glaubensobjecten, daß deren Anerkennung mit der menschlichen Vernunft streite. Seine Glaubenskritik verfuhr in baconischer Weise: sie bewies den Widerspruch zwischen Heiligkeit und Moral, Offenbarung und Vernunft, indem sie denselben an bestimmten Fällen hervorhob und also auf dem Wege der Induction darstellte; durch negative Instanzen widerlegte er die Uebereinstimmung, welche zwischen Religion und Philosophie gelten sollte. Daß der heilige Charakter nicht zugleich der sittliche sei nach den Vernunftbegriffen der natürlichen Moral, zeigte er an dem Leben biblischer Personen, wie z. B. des Königs David[1]; daß die positive Glaubenslehre nicht zugleich Vernunftlehre sei und niemals werden könne, zeigte er an dem Dogma von der Erlösung durch die Gnadenwahl Gottes, von dem Sündenfall des Menschen nach göttlichem Rathschluß. Der menschliche Sündenfall war für Bayle die negative Instanz gegen alle rationale Theologie. Wie diese auch die Sünde nach göttlichem Rathschluß er-

[1] Dictionnaire historique et critique. Art. David.

klären mag, jedem ihrer Aussprüche und Wendungen widerstreitet ein Vernunftsatz. Die Thatsache des Sündenfalls mit dem Heere moralischer Uebel, welche nachfolgen, erscheint ihm schlechterdings unerklärlich. Entweder ist der Mensch nicht frei, dann ist seine Handlung nicht Sünde, oder er ist frei, dann hat er seine Freiheit von Gott: entweder wollte Gott die Sünde, was seiner Heiligkeit widerstreitet, oder er wollte sie nicht, sondern verhielt sich dagegen zulassend, d. h. er hinderte nicht, daß sie geschah; entweder also wollte sie Gott nicht hindern, so war er nicht gut, oder er konnte sie beim besten Willen nicht hindern, so war er nicht allmächtig. Von allen Seiten sieht sich die Vernunft in ein Labyrinth von Widersprüchen eingeschlossen, sobald sie den Sündenfall, das moralische Uebel in der Welt, zu erklären sucht. Ohne Sünde keine Erlösung, ohne Erlösung keine christliche Religion, deren geoffenbarte Glaubenswahrheiten daher undurchdringlich sind für die menschliche Vernunft. Durch die philosophischen Sätze, neunzehn an der Zahl, welche Bayle den sieben theologischen entgegenstellt, will er die Unverträglichkeit beider, die Unmöglichkeit einer rationalen oder natürlichen Theologie bewiesen haben. Das Ergebniß seiner Glaubenskritik ist der nicht zu lösende Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft. Aber damit will Bayle nicht dem Ansehen der Offenbarung, sondern der Vernunft den Fall bereiten. Die Vernunft soll sich der Religion unterwerfen, sie soll blind glauben und aus allen Widersprüchen, welche sie scharfsinnig entdeckt hat, nur ihre eigene Nichtigkeit, ihre Ohnmacht eingesehen haben, die Religion zu erklären und durch Vernunftgründe zu beweisen; nicht der religiöse, sondern der philosophische Skepticismus ist das Ziel, womit Bayle seine Untersuchungen schließt: ihm gilt der Zweifel, womit die Vernunft sich selbst zurückzieht und bescheidet, als die wahrhaft christliche Philosophie.[1] Praktisch meinte es Bayle gewiß ehrlich mit seiner Entscheidung, er wollte als ein guter Calvinist gelten und blieb, um als solcher leben zu können, gegen seine Neigungen in einem freiwilligen Exil; auch entsprach die Philosophie, welche in der Skepsis endet und beharrt, seiner Geisteseigenthümlichkeit, die bei ihrer encyklopädischen Ausbreitung, bei ihrem Interesse für die historische Mannichfaltigkeit, bei ihrer vorzugsweise kritischen Stimmung kein bindendes System vertrug. Aber eben diese kritische Neigung, die Bayle mit einer sehr ausgedehnten Gelehrsam-

[1] Dict. hist. et crit. Art. Pyrrhon.

keit verband, ließ nicht zu, daß in ihm das religiöse Glaubensinteresse ein wirkliches Herzensbedürfniß ausmachte. Seine Confession war ihm werth, aber das Glauben selbst lag nicht in seiner Gemüthsverfassung und vertrug sich noch weniger mit der Art seiner Bildung. Nachdem er sein kritisches Gelüste befriedigt, seine Zweifel ausgelassen, die Widersprüche aufgedeckt und verdeutlicht hatte, welche die Philosophie gegen die Glaubenssätze einwendet, wurde es ihm leicht, von der Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben zu reden. Seine Vernunft hatte ihr letztes Wort gesprochen, das letzte Wort war der Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft: die Vernunftwidrigkeit des Glaubens. Mehr wußte Bayle selbst nicht. Er konnte den Widerspruch nicht lösen, sondern nur auffinden und hinstellen, dieser Widerspruch war ihm ernst, sein Geist bewegte sich mit rastloser Behendigkeit zwischen Religion und Philosophie, wie zwischen den speculativen Systemen; er selbst war der lebendig gewordene Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft, der leibhaftige Widerspruchsgeist, der, ohne sich untreu zu werden, alle Einwände gegen den Glauben mit einem Schlage in Widersprüche gegen die Vernunft verwandeln konnte, ja sogar, um sich treu zu bleiben, verwandeln mußte. So allein wird Bayle richtig verstanden, und so verstanden darf er weder ernsthaft gläubig noch ernsthaft ungläubig genannt werden: er war durchgängig skeptisch, er blieb auch in der Religion ein Skeptiker, und wenn er hier keiner sein wollte, so war er es gegen seinen Willen, er konnte nicht anders. Was ihm allein feststand, war die Unmöglichkeit, jene Zweifel zu lösen, welche die Vernunft in die Glaubensfragen einführt: diese Unmöglichkeit nannte er blinden Glauben; aber ein Glaube, der aus der Ohnmacht entsteht, welcher Art sie auch sei, wird mit seinem Ursprunge Eines gemein haben: er wird schwach sein. Die Schwäche der Vernunft macht den Glauben nicht stark, den sie begründet oder einräumt; der Zweifel an der Vernunft macht unsern Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten nicht sicher. Es giebt einen Glauben, der durch sich selbst stark genug ist, um Vernunft und Wissenschaft nicht zu bedürfen, und der niemals nach ihren Zweifeln und Einwänden fragt; dieser bedürfnißlose, ursprüngliche, kindliche Glaube ist seiner selbst gewiß, mag ihn die Vernunft bejahen oder verneinen; ihn kümmert es nicht, was die Vernunft dazu sagt, ob sie ihn mit einem „weil" begründet oder mit einem „obgleich" einräumt. Zu diesen Glücklichen gehörte Bayle

nicht, sein Geist war so reich, so mannichfaltig, so zerstreut, daß er unmöglich einfach genug werden konnte, um in das Himmelreich des Glaubens einzugehen. Der Glaube kann stark und lebendig sein, wenn auch die Vernunft schwach ist, aber durch die Schwäche der Vernunft kann er nicht stark werden. In Bayles Glaube steckt der Zweifel als Erbtheil, er ist eine Geburt der zweifelnden Vernunft, daher werden die Gläubigen wohl thun, wenn sie einen solchen Bundesgenossen wie Bayle vorsichtig vermeiden. Der Glaube, welchen die Skeptiker von seiten der Philosophie der Religion anbieten, ist ein Danaergeschenk, welches die Religion besser ablehnt; Bayles Glauben in das Christenthum aufnehmen, hieße in der That, das hölzerne Pferd nach Troja bringen, und man wird sehen, was über Nacht aus diesem Glauben hervorgeht: nichts als zerstörende Zweifel! Nachdem Bayle den Glauben kritisch zersetzt und aufgelöst hat, kann er ihn so wenig ins Leben zurückrufen, als der Anatom im Stande ist, aus dem zerstückten Organismus wieder einen lebendigen Körper zu machen, oder es müßte mit Hülfe der Medea geschehen, ich weiß nicht durch welche Zauberei. Mit einem Worte: Bayles Glaube ist nichts als der veränderte Ausdruck des Zweifels, und die Unmöglichkeit, worauf er sich gründet, ist in ihm selbst eine Unfähigkeit, die er beim besten Willen nicht in eine Fähigkeit verwandeln konnte, auch nicht in die Fähigkeit zu glauben. Verglichen mit Bacon, verlangt zwar Bayle aus denselben Gründen dieselbe Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, aber das Bewußtsein, womit die Vernunft diese ihre Unterthänigkeit ausspricht, ist in beiden ein sehr verschiedenes; sie kennen beide den Widerspruch zwischen Religion und Philosophie, aber Bacon setzt sich darüber hinweg, während sich Bayle hineinbegiebt und den Abgrund zwischen Glaube und Vernunft mit geometrischer Genauigkeit ausmißt, er weiß von dem Widerspruche beider weit mehr zu sagen als Bacon, in demselben Grade ist das Bewußtsein, womit sich Bayle dem Glauben unterwirft, weniger naiv und eher geneigt, ironisch zu werden. Bacon wollte der Religion nicht widersprechen, Bayle widersprach ihr wirklich; jener hielt zurück, was er dagegen hätte vorbringen können, dieser nahm zurück, was er dagegen vorgebracht hatte, er widerrief seine Opposition, freiwillig und aufrichtig, aber sie war bereits fertig und ausgemacht, er konnte sie wohl ungültig, aber nicht ungeschehen machen, er konnte die ausgesprochenen Zweifel nicht vergessen, diese scharfen Züge auf der Tafel seines

Geistes nicht mehr auslöschen und mit aller Gewalt nicht glaubensstark werden, nachdem er einmal gegen den Glauben seinen Scharfsinn hatte spielen lassen. Daß Bayle zuletzt sein wollte, wozu er sich selbst die Möglichkeit genommen hatte, dieser innere Widerspruch legt in sein Glaubensbekenntniß einen ironischen Zug: nicht den Glauben, sondern sich selbst ironisirt Bayle, indem er die Waffen der Philosophie streckt. Und daß sein Glaubensbekenntniß aufrichtig gemeint war, dadurch wird diese Selbstironie keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr verstärkt, indem sie verfeinert wird. In dieser Beziehung urtheilt Ludwig Feuerbach sehr richtig: „Der Skepticismus war für Bayle eine historische Nothwendigkeit; er war die Concession, die er dem Glauben machte; er mußte der Vernunft ihre Tugenden als Fehler anrechnen. Das Bewußtsein der Stärke der Vernunft sprach sich ironisch demüthig unter dem Namen ihrer Schwäche aus."[1]

Man kann in Wahrheit den Glauben nicht feindseliger verneinen, als wenn man ihn auf solche Weise und aus solchen Gründen bejaht, nämlich durch seinen Widerspruch gegen die Vernunft. Was bleibt der Wissenschaft übrig, wenn ihr jede Möglichkeit genommen wird, sich durch Vernunftgründe den Glauben anzueignen, von sich aus einen Weg zu finden, der in die Religion einmündet? So wie Bacon und Bayle Glaube und Vernunft einander entgegenstellen, bleibt dieser nichts übrig als entweder die unbedingte Anerkennung oder die unbedingte Verwerfung des Glaubens, es bleibt ihr nichts übrig als die völlige Verzichtleistung entweder auf sich oder auf die Religion. Eines ist unmöglich: daß die Vernunft wirklich blind glaube. Wenn sie nicht überhaupt blind ist, so kann sie gewissen Dingen gegenüber nicht blind werden. Und weder Bacon noch Bayle konnten den ernstlichen Willen haben, die Vernunft blind zu machen, sie, die sich beide so sehr darum bemühten, ihr die Augen zu öffnen. Also mit dem blinden Glauben, den beide verlangen, kann es zuletzt keine andere Bewandtniß haben, als daß die Vernunft der Religion gegenüber, da sie nicht blind ist, sich blind stellt, daß sie die Blinde spielt. So führt die baconische Philosophie in ihrem Fortgange nicht zum Glauben, sondern zum Scheinglauben, zu einer äußeren Anerkennung, hinter der sich entweder die eigene Ueberlegenheit um so sicherer fühlt oder eine kalte Gleichgültigkeit verborgen hält. Dieser

[1] Pierre Bayle. Ein Beitr. zur Gesch. der Philosophie und Menschheit, von L. Feuerbach. Sämmtl. Werke. Bd. VII. S. 220.



Scheinglaube ist entweder Ironie oder Indifferenz, wenn er nicht Heuchelei ist. Will aber die Wissenschaft eine solche hohle und unwürdige Form nicht ertragen, so kann sie auf baconischer Grundlage der positiven Religion gegenüber nur noch den Standpunkt der vollen Verwerfung ergreifen. Unter demselben Kriterium als ihr die Offenbarung vorgestellt und übergeordnet worden, verneint sie jetzt das positive Glaubenssystem; aus dem scheinbaren Bejahungsgrunde des Glaubens macht sie jetzt dessen ernstlichen und durchgreifenden Verneinungsgrund; unter der Führung Bacons und Bayles wird die Aufklärung, wenn sie nicht ironisch, gleichgültig oder heuchlerisch sein will, vor aller Welt vollkommen ungläubig, die Religion wird in ihren Augen ein Truggebilde, entweder Aberglaube oder Scheinglaube. Ueberzeugt davon, daß sie selbst heucheln müsse, um den Glauben an göttliche Offenbarungen zu bekennen, ist diese Aufklärung ebenso überzeugt, daß alle heucheln und geheuchelt haben, die jemals solche Offenbarungen glaubten; wie sie selbst den Glauben, wenn sie ihn nicht offen verwirft, nur als Schein vor sich herträgt, so meint sie, sei zu allen Zeiten derselbe nichts als Schein gewesen. Da dem Scheinglauben alle wahren Gründe fehlen, so erklärt man ihn aus nichtigen Gründen, aus selbstsüchtigen und eigennützigen. Wie diese Aufklärung selbst nur um äußerer Zwecke willen jenen Glauben annehmen könnte, so meint sie, sei er stets nur um äußerer Zwecke willen, nur aus weltlichen Absichten bekannt worden. So verwandelt sich im Geiste der baconischen Aufklärung die geoffenbarte oder geschichtliche Religion in ein Gebilde des menschlichen Wahns, ihre Erklärungsgründe in ein Spiel selbstsüchtiger Triebfedern, die ganze Geschichte der Religion in einen Pragmatismus von „Aberglauben, Heuchelei und Priesterbetrug", mit einem Worte, in eine Krankheitsgeschichte des menschlichen Geistes. In dieser Stimmung gegenüber der Religion findet sich die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts in England und besonders in Frankreich, sie hat sich in allen jenen Rollen vernehmen lassen, welche Bacon und Bayle zwar nicht vorschrieben, aber als die einzig möglichen übrig ließen: da sie den blinden Glauben nicht annehmen konnte und in ihrer Denkweise keine Anlage zur Religion fand, so hat sie mit dieser ihr Spiel getrieben, sie bald mit überlegener Ironie, bald mit vornehmer Gleichgültigkeit behandelt und unter Umständen wohl auch geheuchelt. Wollte sie einmal in ihrer Weise ehrlich und kritisch

verfahren, so behandelte sie die positive Religion so verächtlich als möglich und erklärte dieselbe der Art, daß nichts übrig blieb als „Aberglaube, Heuchelei und hierarchische Kunstgriffe"; sie verwandelte, was als göttliche Offenbarung galt und geglaubt wurde, in ein Spiel menschlicher Willkür. Ihre Erklärungen der geschichtlichen Religion waren ebenso negativ als oberflächlich und seicht, sie konnten nicht anders sein unter dem von Bacon und Bayle gegebenen Kanon, daß die Vernunftwidrigkeit der göttlichen Offenbarung deren Glaubwürdigkeit bekräftige. Diese Formel war doppelseitig: die positive Seite enthüllte sich in Bacon und Bayle, die negative Kehrseite in Bolingbroke und Voltaire.[1] Hatte Bacon gesagt: „Je vernunftwidriger das göttliche Mysterium ist, um so mehr muß es zur Ehre Gottes geglaubt werden", so sagten jene: „um so mehr muß man es zur Ehre der menschlichen Vernunft verwerfen". In dem Lichte dieser Aufklärung erscheint jener baconische Ausspruch, der die Glaubenssätze mit den Spielregeln verglich, verhängnißvoller und bedeutsamer, als er gemeint war. Bolingbroke und Voltaire mit ihrem ganzen Gefolge dachten sich wirklich die Religion als ein Spiel, dessen Regeln unter dem Scheine göttlicher Offenbarungen die menschliche Willkür selbstsüchtig erfunden habe, und sie erklärten die Religion, wie sie dieselbe vorstellten. Die Religion so erklären, hieß damals die Welt über die Religion aufklären.

So steht das Verhältniß zwischen der positiven Religion und der baconischen Aufklärung. Es ist nur der Ausdruck dieses Verhältnisses, den wir darstellen. Wie sich eine Philosophie zur Religion verhält, daraus läßt sich ihre Denkart erkennen: auf welcher Höhe sie steht, wie weit ihr Gesichtskreis reicht, wie tief sie eindringt in die Natur der Dinge, vor Allem in die menschliche Natur. Wenn die Religion der Träger ist des geschichtlichen Lebens im Großen und die Philosophie der Träger der wissenschaftlichen Bildung im Ganzen, so darf man den Satz aussprechen: wie sich die Philosophie zur Religion verhält, so verhält sie sich zur Geschichte; ist sie unfähig, die Religion zu erklären, so ist sie ohne Zweifel zur Geschichtserklärung überhaupt nicht gemacht, sie wird nie die fremde Gemüthsverfassung und deren Triebfedern begreifen und immer das

[1] Voltaire, Examen important de Milord Bolingbroke. Œuvr. compl., tom. 41. Remarques critiques sur les pensées de Pascal, tom. 40, p. 395.



fremde Zeitalter nach der Analogie ihres eigenen beurtheilen und meistern, und das ist ebenso falsch, als wenn die Dinge in der Natur, wie Bacon zu sagen pflegte, nicht «ex analogia mundi», sondern «ex analogia hominis» betrachtet werden. Die Philosophie ist unfähig, die Religion zu erklären, wenn sie dieselbe entweder als Aberglaube verneint oder aus Triebfedern ableitet, die alles sind, nur nicht religiöser Natur. So urtheilte die englisch-französische Aufklärung in ihren freiesten Köpfen, ihre Denkweise war von Natur ungeschichtlich oder geschichtswidrig; sie war in ihrem Ursprunge darauf angelegt, Religion und Philosophie, Offenbarung und Natur, Glaube und Vernunft zu trennen und innerlich zu entzweien. Die Trennung, welche Bacon und Bayle in diesem Punkte vollzogen, war in der That eine innere, vollständige Entzweiung, die bald auch zu der entsprechenden äußern Entzweiung führen mußte. Die Religion als Mittelpunkt des geschichtlichen Lebens lag für die baconische Denkweise jenseits der Vernunft; so stand diese Vernunft selbst jenseits der Geschichte, sie war in ihren Begriffen ebenso ungeschichtlich, als ihr die Religion in ihren Offenbarungen unvernünftig erschien. Die Religion erschien ihr nur theologisch, sie selbst war naturalistisch. Und wie die Religion, so war die Geschichte überhaupt für diese Philosophie das Ding an sich, die Grenze ihres Verstandes; jene Grenze, welche Bacon und Bayle zwischen Religion und Philosophie aufgerichtet hatten, bildet in Wahrheit die Grenze ihrer Philosophie und ihrer Vernunft gegenüber der Geschichte. Und es ist klar, warum der baconische Verstand diese Grenze haben mußte, sein Zweck ist die nützliche Weltkenntniß, das utilistische Wissen, seine wissenschaftliche Methode die experimentelle Erfahrung; verglichen mit jenem Zweck muß die Religion als ein gleichgültiges Ding, verglichen mit dieser Methode als ein irrationales erscheinen. Die realistische Philosophie war schon in ihrem Urheber der Religion fremd und abgewendet, diese fremde Denkweise wurde in Bacons Nachfolgern eine feindliche, deren innerster Grund von seiten der Philosophie kein anderer war, als die Unfähigkeit, geschichtlich zu denken.

Anders urtheilte aus andern Gesichtspunkten die deutsche Aufklärung, die schon in ihrem Ursprunge auf eine Vereinigung von Offenbarung und Natur, Glaube und Vernunft Bedacht nahm. Hier steht unser Leibniz im Gegensatz zu Bacon und Bayle; diesen seinen Standpunkt zu vertheidigen und auszuführen, schrieb er die Theo-

dicee; gewiß war dieses Buch nicht das tiefste und erschöpfende Zeugniß seiner Philosophie, welche bis zu diesem Augenblicke nur von wenigen richtig erkannt ist, aber es hatte seinen guten Grund, daß die Theodicee die populärste seiner Schriften und ein Lesebuch des gebildeten Europa wurde, sie war direct gegen Bayle gerichtet, eine Confession des deutschen Geistes gegenüber dem englisch-französischen. Was Bayle als die negative Instanz gegen alle Religionsphilosophie, gegen allen Vernunftglauben hingestellt hatte, den menschlichen Sündenfall, das Uebel in der Welt, suchte Leibniz zu erklären, seine Theodicee war die einzige Erklärung, womit damals die Philosophie der Religion die Hand reichte. Mit dieser Vereinigung war es Leibnizen auch in seinen tiefsten Begriffen ernst; er hatte die Idee einer Vernunftreligion, welche sich dem positiven Offenbarungsglauben nicht entgegensetzte, sondern denselben sich aneignen und in gewisser Weise reguliren wollte. Aber hatte Bacon nicht auch diesen Gedanken einer „natürlichen Religion oder Theologie"? Nur dem Namen, nicht dem Wesen nach. Was Bacon natürliche Religion nannte, war die Vorstellung Gottes, getrübt durch das Medium der Dinge, die Erkenntniß vom Dasein Gottes, geschöpft aus der Beobachtung einer zweckmäßig geordneten Natur, ein bedenklicher Schlußsatz, gezogen aus bedenklichen Prämissen! Und alle Bedenken dieser Art bei Seite gesetzt, so war die natürliche Religion, wie Bacon sie nahm, eine Betrachtungsart des menschlichen Verstandes, ein Stück Philosophie, aber keinerlei göttliche Offenbarung, wie Leibniz sie ansah. Ihm galt der Begriff Gottes als eine Urthatsache in unserer Seele, als eine dem menschlichen Geist angeborene Idee, die unmittelbar von Gott selbst herrührte; daher war, was er natürliche Religion nannte, die natürliche Offenbarung Gottes im menschlichen Geist, die mit den geschichtlichen Offenbarungen unmöglich im Widerstreit sein konnte, oder Gott selbst hätte sich widersprochen. Darum machte Leibniz in gewisser Weise die natürliche Religion zum Kriterium der geoffenbarten, er wurde der positive Kritiker des Glaubens, wie Bayle der negative. Was der menschlichen Vernunft in der positiven Religion widersprach, sollte nicht geglaubt, was sie überstieg, sollte anerkannt werden; er unterschied zwischen dem Uebervernünftigen, wie er es nannte, und dem Widervernünftigen: eine im Geiste seiner Philosophie keineswegs leere und unbegründete Unterscheidung. Bacon und Bayle konnten sie nicht machen, sie setzten das Uebervernünftige

gleich dem Widervernünftigen und machten dieses zum Kennzeichen der Glaubensobjecte, weil sie alle geoffenbarte oder positive Religion aus der göttlichen Willkür ableiteten, die ohne jede bestimmende Nothwendigkeit, also grundlos oder vernunftwidrig handelt. Ganz anders dachte Leibniz. Er rechnete mit der göttlichen Weisheit, und das war bei ihm kein bloßes Wort für eine erbauliche, im Uebrigen unverständliche Eigenschaft, sondern die Setzung eines Verstandes, dem die Vorstellung der stufenmäßig entwickelten Welt mit der größten Deutlichkeit ihrem ganzen Umfange nach inwohnt. Darin lag schon die Aufgabe, die positiven Religionen als geschichtliche Entwicklungsstufen zu denken, also vernunftgemäß zu begründen, womit der Streit zwischen Vernunft und Offenbarung auf den Weg der Aussöhnung einging. Aber bevor dieses Ziel hervortrat, kam es auch innerhalb der deutschen Aufklärung zu einer Entgegenstellung der natürlichen und positiven Religion, es folgte auch hier eine Phase der Aufklärung, die in jenen Gegensatz gerieth und ihn so ernsthaft geltend machte, daß alle Wahrheit nur auf der einen Seite sich finden sollte und deren völliges Gegentheil nur auf der andern. Solange die natürliche Religion als die einzig mögliche und wahre galt, wie es die wolfische Verstandesaufklärung forderte, mußte der positive Offenbarungsglaube als eine Scheinreligion angesehen werden, die sich bei näherer Beleuchtung in ein Getriebe lauter weltlicher und selbstsüchtiger Motive auflöste. Aber die religiöse Natur eines geschichtlich gewordenen und befestigten Glaubens läßt sich nicht vor dem Richterstuhl der gewöhnlichen Logik nach dem Satze des Widerspruchs ausmachen, der nach dem Schema: „entweder wahr oder falsch" urtheilt, sondern eine solche Glaubensart will aus ihrem Ursprunge, aus den Bedingungen und der Culturverfassung ihres Zeitalters erfaßt und verstanden sein. Mit dem eigenen Zeitalter und dessen Denkweise verglichen, erscheint die positive Religion nicht als Gegensatz, sondern als Element und Grundlage dieser menschlichen Bildungsstufe. Nun war die deutsche Aufklärung ihrer ganzen Anlage nach dazu berufen, geschichtlich zu denken, sie zeigte diese Anlage schon in Leibniz, sie löste und entwickelte dieselbe in Winckelmann, Lessing und Herder, nachdem sie zuvor in Reimarus den Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung zum vollen Austrag gebracht hatte. Und vor allen war es Lessing, der den geschichtlichen Verstand der deutschen Aufklärung frei machte und in seiner „Erziehung des Menschen-

geschlechts" den Gang der positiven oder geoffenbarten Religionen aus der Natur der menschlichen Entwicklung rechtfertigte.[1]

Wie Leibniz unter seinen Zeitgenossen zu Bayle stand, ähnlich stand Lessing unter den seinigen zu Voltaire; und wie sich jener von Locke und Bayle, dieser von Voltaire unterscheidet, so unterscheidet sich die deutsche Aufklärung von der englisch-französischen. Ihre Grundlagen waren so verschieden als die Völker. Die von Bacon begründete Philosophie befreite den natürlichen Verstand, gab ihn unter die Richtschnur der Erfahrung, die auf die äußere Natur der Dinge gerichtet war und diese um so gründlicher zu erfassen meinte, je völliger sie dabei von der geistigen Natur des Menschen absah. Unter diesem Gesichtspunkte mußte der Fortgang von der Naturgeschichte zur Menschengeschichte unerleuchtet bleiben, die ganze Erfahrung war nach baconischer Methode grundsätzlich so eingerichtet, daß sie die Brücke zur Menschengeschichte hinter sich abgebrochen hatte und in den Gesichtskreis, den sie beschrieb, bloß die Naturgeschichte einfaßte. Das neue Organon war nicht darauf angelegt, die Weltgeschichte zu umfassen und deren beide Reiche, Natur und Menschheit, aus dem Grundgedanken einer gemeinsamen Weltentwicklung abzubilden. Dieser Grundgedanke trug die leibnizische Philosophie, welche im bewußten Gegensatz zu Bacon und Descartes die Natur nach menschlicher Analogie vorstellte als ein Stufenreich von Bildungen, das auf die Menschheit und deren Entwicklung zustrebt. Die Natur, wie sie Leibniz betrachtet, präformirt die Culturgeschichte, indem sie den Menschen organisirt, darum ist hier die Naturphilosophie schon in ihrem Ursprunge darauf angelegt, Geschichtsphilosophie zu werden. Eben diese Anlage fehlt der baconischen Lehre und muß ihr fehlen. Man wende mir dagegen weder Bacons vortreffliche Vorschriften zur Geschichtsschreibung noch seine eigenen Geschichtswerke ein, denn ich rede jetzt nicht von seinen Reflexionen und Beschäftigungen, sondern von der grundsätzlichen Einrichtung seiner Philosophie und der darin angelegten Weltanschauung. Dieser Weltanschauung fehlte die philosophische Vorstellung der Weltgeschichte, das geschichtsphilosophische Denken, der geschichtliche Verstand. Und Buckle hat in dem Eingange seines bekannten Werks ganz richtig bemerkt, daß Bacon wohl über Geschichte geschrieben, sie aber nicht als ein Haupt-

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie. Bd. III. (4. verm. Aufl.) Buch III. Cap. V. S. 674—676.



object genommen und offenbar lange nicht so viel Nachdenken auf sie verwandt habe, als auf andere Gegenstände.

Sechsundzwanzigstes Capitel.

Die baconische Philosophie in ihrem Verhältniß zur Geschichte und Gegenwart. Bacon und Macaulay.

Es ist zur Charakteristik der baconischen Lehre wichtig, daß wir den eben bezeichneten Mangel näher verfolgen, denn ihre Vergleichung mit der Aufgabe der Geschichtserklärung läßt deutlich erkennen, daß ihr zur Lösung derselben die Grundbedingungen fehlen und wo Bacon selbst Hand an die Sache legt, er mit seiner eigenen Methode in Widerstreit geräth.

Wenn die Erfahrungsphilosophie so weit reichen soll, als das Gebiet der wirklichen Thatsachen, so erstreckt sich ihre Aufgabe ohne Zweifel auch auf das Gebiet der culturgeschichtlichen Dinge, die als Werke des menschlichen Geistes und bedingt stets durch die Grundlage religiöser Gesittung nur erklärt werden können, wenn man diesen ihren Ursprung, die Natur des Geistes und der Religion zu erleuchten weiß. Bacon hat beides unerforschlich und dem Lichte seiner Philosophie unzugänglich gefunden, offenbar stößt er hier an die Schranke seiner empiristischen Denkart, indem er im Umfange derselben die Nothwendigkeit einer Aufgabe anerkennt und zugleich das Unvermögen, sie wirklich aufzulösen, einsieht; er hat die Forderung, die geschichtlichen Erscheinungen auch der geistigen Natur zu erklären, gestellt, durch Vorschriften, die nicht sachgemäßer sein konnten, verdeutlicht, aber keineswegs erfüllt; so oft er das geschichtliche Gebiet betrat, hat sich Bacon weniger erklärend als beschreibend verhalten, und wo er sich an geschichtlichen Objecten erklärend versuchte, da waren diese Versuche nicht bloß mit der geschichtlichen, sondern auch mit seiner eigenen Erklärungsmethode im augenscheinlichen Widerspruch. Diese hatte den richtigen Grundsatz, in der Auslegung nicht die Dinge nach uns, sondern uns nach der Natur der Dinge zu richten, daher auch die menschlich-historischen Erscheinungen mit ihrem eigenen Maße zu messen und aus ihrem Zeitalter heraus zu beurtheilen. Aber von diesem Grundsatz, den er so dringend empfahl,

befolgte Bacon in seinen eigenen geschichtlichen Erklärungen das Gegentheil, er beurtheilte die frühern Philosophen, insbesondere Platon und Aristoteles nicht nach ihrem eigenen Zeitalter, sondern lediglich so, daß er sie mit seinen Begriffen verglich: was diesen zu entsprechen schien, wurde bejaht; was widersprach, wurde verneint und als Verkehrtheit verworfen. Er machte seine Philosophie zum Maße aller übrigen, er beurtheilte und erklärte die geschichtlichen Erscheinungen der Wissenschaft lediglich nach dieser Analogie, die nicht subjectiver sein konnte; ebenso erklärte er „die Weisheit der Alten", er setzte von den alten Mythen voraus, sie seien Parabeln, von diesen Parabeln setzte er voraus, daß sie gewisse natürliche und moralische Wahrheiten sinnbildlich darstellten, denen er seine eigenen moralischen und physikalischen Begriffe unterschob, so sollte die Fabel vom Eros mit Demokrits Naturphilosophie und diese mit der seinigen übereinstimmen. Was aber sind diese Voraussetzungen anders als eine Reihe von „Verstandesanticipationen", die an Willkürlichkeit mit einander wetteifern? Solche Anticipationen machte derselbe Bacon, der doch an die Spitze seiner Erklärungsmethode den Satz gestellt hatte: keine «anticipatio mentis», sondern nur «interpretatio naturae», völlig vorurtheilsfreie und naturgemäße Auslegung der Dinge! Darf von diesem Grundsatz irgend eine Ausnahme gelten? Wenn keine, warum machen die Mythen bei Bacon selbst eine solche Ausnahme? Er erklärt sie durch vorgefaßte Begriffe, durch Anticipationen der willkürlichsten Art. Seine Erklärung verwandelt diese Dichtungen in Gemeinplätze und begreift nichts von ihrer lebendigen Eigenthümlichkeit, nichts von ihrem geschichtlichen Ursprung, nichts von ihrem poetischen und nationalen Charakter. Aus der Poesie wird durch diese allegorische Erklärung Prosa, aus der griechischen Dichtungsweise eine ungriechische Denkweise. Außerdem ist jede allegorische Erklärung als solche teleologisch, denn sie sieht und erklärt von ihrem Objecte nichts als den didaktischen Zweck, die Tendenz, welche sie selbst entweder unterlegt oder herausnimmt; jede Fabel hat ihre Moral, sie ist Zweckproduct und will als solches erklärt sein, aber Bacon verwarf ja in der methodischen oder streng wissenschaftlichen Erklärungsweise alle Teleologie: warum erklärte er die Dichtungen der Alten nur teleologisch? warum sah er in den Mythen nur Fabeln? oder besser gesagt, warum machte er aus den Mythen Fabeln durch eine sehr naturwidrige und gewaltsame Erklärung, in-

dem er ihnen Zwecke unterschob, die sie augenscheinlich nicht hatten? Warum überhaupt galt ihm die Allegorie als die höchste aller Dichtungsarten? Die Allegorie ist ein prosaisches Zweckproduct, das poetische Werk ist ein Genieproduct. Das geniale, dichterische Schaffen ist dem natürlichen am nächsten verwandt, die Werke der Natur wollte Bacon ausdrücklich nicht durch zweckthätige Kräfte erklärt wissen, und doch sollten nach ihm einer reflectirten Zweckthätigkeit die höchsten Werke der Poesie gelingen? Man sieht, wie naturlos und naturwidrig seinen eigenen Begriffen nach Bacon das Wesen der Poesie auffaßte, wie wenig er deren natürliche Quelle erkannte. Die schaffende Phantasie begriff er nicht, die lyrische Poesie galt ihm als gar keine und die allegorische als die höchste.[1]

Der bezeichnete Widerspruch liegt deutlich am Tage. Bacons geschichtliche Erklärungen und Urtheile widersprechen der von ihm selbst eingeführten wissenschaftlichen Erklärungsmethode; diese will die Thatsachen der Wirklichkeit aus ihren Ursachen begreifen, aber sie begreift nicht die Quelle der Poesie, des Bewußtseins, der Religion; sie verlangt eine Erklärung der Dinge ohne alle subjective Vorurtheile, ohne alle menschliche Analogien, aber Bacons geschichtliche Erklärungen und Urtheile stehen unter dem ausschließenden Maßstabe seiner Philosophie. So erklärt er die Dichtungen und so beurtheilt er die Systeme der Vergangenheit. Soll man sagen, daß er diese Widersprüche hätte vermeiden, daß er seine wissenschaftliche Methode auf die geschichtlichen Objecte mit größerer Treue und mit mehr Erfolg hätte anwenden können, daß er nur durch einen zufälligen Mangel hinter seinen eigenen Grundsätzen zurückblieb? Dies wäre ebenso voreilig als unrichtig geurtheilt. Vielmehr müssen wir sagen, daß die baconische Methode selbst zur Geschichtserklärung nicht ausreicht, daß sie der geschichtlichen Realität nicht gleichkommt, daß sie grundsätzlich Begriffe ausschließt, welche geschichtlichen Kräften entsprechen; daß Bacon im Grunde seine Methode bejaht, indem er scheinbar ihren obersten Vorschriften zuwiderhandelt. Seine Methode ist berechnet auf die Natur, die sich vom Geiste so weit als möglich unterscheidet, auf die geistlose, mechanische, blind wirkende Natur, auf die Natur, die man durch das Experiment zwingen kann, ihre Gesetze zu offenbaren, die sich durch Hebel und Schrauben ihre Geheimnisse abzwingen läßt; diese Methode will nichts sein als denkende Erfahrung,

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. VII.

sie vereinigt Verstand und sinnliche Wahrnehmung und schließt grundsätzlich die Phantasie aus von der Betrachtung der Dinge. Was aber durch Phantasie gemacht ist, kann das ohne Phantasie erklärt werden? Kann eine Erklärung, die sich grundsätzlich aller Phantasie entschlägt, noch passen auf Poesie und Kunst? Sie möge Maschinen erklären, aber nicht Dichtungen. Kann ohne Phantasie die Religion, ohne Religion die Geschichte erklärt werden? Läßt sich die Geschichte, der lebendige Menschengeist beikommen durch Experimente? Durch welches Experiment entdeckt sich die bildende Kraft in den Dichtungen Homers, in den Statuen des Phidias?

Die baconische Methode selbst ist in gleichem Grade naturgemäß und geschichtswidrig. Wo die Natur ihre Schranke hat gegenüber dem Geist, eben da liegt die Schranke der baconischen Methode, ich sage nicht des baconischen Geistes. Bacons geschichtswidrige Urtheile sind darum seiner Methode gemäß, diese verlangt einmal für immer, daß keine andern Wahrheiten bestehen, als welche die Erfahrung in der Natur und im menschlichen Leben bestätigt, sie verwirft einfach alle Philosophie, welche diese Erfahrungswahrheiten verkennt, sie will gefunden haben, daß in der ältesten Zeit eine der Dichtung verschwisterte Philosophie diesen Erfahrungswahrheiten am nächsten stand, und näher als alle spätern Systeme; sie setzt in ihrem Interesse voraus, daß der ältesten Weisheit und der ältesten Dichtung nichts anderes zu Grunde liege, als die ihr gefälligen Erfahrungswahrheiten; diese müssen sich in den Mythen finden, die Erklärung derselben muß unter diesem Gesichtspunkte geschehen. Es ist also die baconische Methode selbst, welche der Geschichtserklärung im Wege steht. So wenig die Natur, wie Bacon dieselbe begreift, den menschlichen Geist aus sich erzeugen kann, so wenig hat Bacons methodische Naturerklärung die Anlage, Geschichtserklärung zu werden. Wir unterscheiden hier genau zwischen Geschichtserklärung und Geschichtsforschung; jene erklärt und begreift die Thatsachen, welche diese aufsucht, feststellt und beschreibt; sie unterscheiden sich beide nach baconischen Begriffen wie Beschreibung und Erklärung, wie Historie und Wissenschaft. Nur von der Geschichtswissenschaft will ich behauptet haben, daß die baconische Methode der passende Schlüssel nicht sei. Der Geschichtsforschung dient sie, wie der Naturforschung, als geschickter Wegweiser, als einzig mögliche Handhabe, die Thatsachen aufzufinden und zu constatiren. Das Erste ist überall die quaestio facti; That-

sachen können überall, ob sie der Natur oder der Geschichte angehören, nur auf baconischem Wege gefunden werden; um sie zu finden, bedarf der Geschichtsforscher, wie der Naturforscher, der eigenen Erfahrung und Beobachtung, er muß seine Thatsachen aus selbstgeprüften Quellen schöpfen: um diese Thatsachen zu sichten, muß er eine vergleichende Quellenkritik üben, die nicht stattfinden kann ohne eine sorgfältige Abwägung der positiven und negativen Instanzen, die sich mit ähnlichen Mitteln verkürzen und beschleunigen läßt, als Bacon in seinem Organon dem Naturforscher andeutet. Das Finden des Thatsächlichen ist in allen Fällen das Resultat eines richtigen Suchens, und eben dieses hat Bacon für alle Fälle formulirt; die geschichtlichen Thatsachen entdecken sich, wie die natürlichen, nur durch richtige Erfahrung, und deren Logik hat Bacon für alle Fälle gezeigt. Ein Anderes aber ist Naturerklärung, ein Anderes Geschichtserklärung; beide unterscheiden sich wie ihre Objecte, Natur und Geist, und hier hat Bacon selbst, dessen Verstand größer war als seine Methode, eingeräumt, daß die letztere nicht im Stande sei, den Geist zu erklären. Die Natur stellt ihm nur Thatsachen gegenüber, die Geschichte stellt seinen Begriffen andere Begriffe und Vorstellungsweisen entgegen, welche Bacon verneinen muß, um die seinigen zur Geltung zu bringen. Die geschichtlich gewordenen Begriffe erscheinen ihm als «idola theatri», diesen Idolen gegenüber verwandelt sich seine Methode und seine Philosophie in eine «anticipatio mentis». Die Ungültigkeit aller frühern Systeme wird in Bacon zum Geschichtsvorurtheil, an dieses Vorurtheil knüpfen sich seine geschichtlichen Erklärungen und Urtheile. Er denkt nur an die Gegenwart und die Zukunft, die er bereichern und von der Vergangenheit losreißen will; darum verneint er die Vergangenheit, aber die Vergangenheit ist die Geschichte.

So begeiflich und groß diese Denkweise in Bacon erscheint, der zu einer Reformation der Wissenschaft berufen war, so befremdlich und weniger groß will es uns scheinen, wenn in unsern Tagen ein bedeutender Geschichtsschreiber die baconische Denkweise unbedingt bekennt und mit einer confessionellen Einseitigkeit hervorhebt, welche ihrem Urheber selbst fremd war. Es befremdet uns, heute eine Denkweise festgehalten zu sehen mit dem ausschließenden Charakter, der vor drei Jahrhunderten nöthig war, um die Epoche zu machen, welche in den Bedingungen der Zeit lag, sie festgehalten zu sehen von einem Historiker, der mehr als jeder Andere den Unterschied der Zeiten fühlen

und vor allem den geschichtlichen Gesichtspunkt gegen den physikalischen aufrechthalten, wenigstens die Grenze beider nicht übersehen sollte, welche Bacon selbst beachtet hat. Indessen Macaulay redet „der praktischen Philosophie", die er mit Bacons Namen bezeichnet, unbedingt das Wort gegen die „theoretische"; er wiederholt in dieser Rücksicht die baconische Kritik des Alterthums, indem er sie steigert. Auf diesen Punkt hat Macaulay allen seinen Nachdruck gelegt: auf die praktische Philosophie gegenüber der theoretischen, er drückt die Wagschale der ersten mit allen möglichen Gewichten so herab, daß die Wagschale der andern in die Luft fliegt und alles Gewicht verliert. Macaulay verbindet die praktischen Interessen, wie er sie nennt, ebenso rückhaltlos und solidarisch mit der baconischen Philosophie, als ihr de Maistre die religiösen Interessen entgegensetzte. Unter sich verglichen, sind die beiderseitigen Schätzungswerthe Bacons sehr verschieden, und im Falle der Wahl kann kein Zweifel sein, welchen wir vorziehen; aber verglichen mit dem Gegenstande selbst, sind beide unrichtig und übertrieben im belletristischen Stil, der nicht gemacht ist, die Wahrheit zu treffen. Aus dem Philosophen Bacon möchte Maistre den Satan der Philosophie machen, Macaulay deren Gott; solche Uebertreibungen mögen Romanleser unterhalten, belehren können sie keinen. Mit de Maistre haben wir gerechnet; Macaulay gegenüber sind zwei Fragen zu erörtern: wie steht es mit jenem Gegensatz zwischen „praktischer und theoretischer Philosophie", den er fortwährend im Munde führt, und was hat seine praktische Philosophie mit Bacon zu schaffen?

Macaulay entscheidet über das Schicksal der Philosophie mit einer schnellfertigen Formel, die, wie viele ihres Gleichen, durch Worte blendet, hinter denen nichts ist, Worte, die immer unklarer und leerer werden, je näher man sie untersucht. Er sagt: die Philosophie soll um des Menschen willen da sein, nicht umgekehrt der Mensch für die Philosophie, im ersten Fall ist sie praktisch, im zweiten theoretisch; jene wird von ihm bejaht, diese verneint; von der einen kann er nicht groß genug, von der andern nicht verächtlich genug reden. Praktisch im Sinne Macaulays ist die baconische Philosophie, theoretisch die vorbaconische, insbesondere die antike. Diesen Gegensatz treibt er auf die Spitze und läßt uns den übertriebenen nicht in nackter Gestalt, sondern in bildlicher Verkleidung sehen, in wohlberechneten Figuren, so daß immer das imposante oder reizende Bild die prakt-

ische Philosophie und das widerwärtige die theoretische ausdrückt; mit diesem Spiel gewinnt er die Menge, die nach den Bildern greift, wie die Kinder. Aus der praktischen Philosophie macht Macaulay (weniger sein Princip als) seine Pointe und aus der theoretischen seine Zielscheibe. Dadurch bekommt der Gegensatz etwas von dramatischem Reiz, von energischer Spannung, die sich unwillkürlich dem Leser mittheilt, dieser vergißt darüber ganz die wissenschaftliche Frage, und wenn der Schriftsteller außerdem Bilder und Metaphern nicht spart, womit er die Phantasie seiner Leser zu ergötzen weiß, so ist er ihrem Verstande nichts mehr schuldig, jedes seiner Worte gilt für einen Treffer, für einen Apfelschuß. Wer mit einiger Schnelligkeit, mit einigem dramatischen Effect Grundsätze in Pointen, Begriffe in Metaphern zu verwandeln weiß, der kann auf Kosten der schlichten Wahrheit unglaubliche Triumphe feiern; wir erleben es oft genug, daß unter solchen Formen jeder Unsinn sein Glück macht und selbst das verkehrteste Zeug nicht sicher ist vor der öffentlichen Verehrung. Ein Gran Wahrheit wird durch leere Wortkünste so aufgeblasen, daß er in den Augen der Menge, die nach dem Scheine urtheilt, Centner überwiegt. Was will es heißen, wenn Macaulay sagt: die Philosophie soll für den Menschen sein, nicht der Mensch für die Philosophie? Wenn er die theoretische deshalb verneint, weil sie sich zum Zweck, den Menschen zu ihrem Mittel mache, und die praktische deshalb bejaht, weil sie sich zum Mittel mache und den Menschen zum Zweck? Wenn nach ihm die praktische Philosophie sich zur theoretischen verhält, wie Werke zu Worten, wie Früchte zu Dornen, wie eine Heerstraße, die weiterführt, zu einer Tretmühle, wo man sich immer auf demselben Flecke herumdreht? Bei solchen blendenden Reden fällt mir allemal das sokratische Wort ein: „Gesagt sind sie wohl, ob sie auch gut und richtig gesagt sind?" Nach Macaulay zu urtheilen im strengen Verstand seiner Worte, so war niemals in der Welt eine Philosophie praktisch, denn es hat nie eine gegeben, die bloß aus sogenannten praktischen und nicht zugleich philosophischen Interessen entstanden wäre; ebenso wenig war je in der Welt eine Philosophie theoretisch, denn es hat nie eine gegeben, die nicht ein menschliches Bedürfniß, also ein praktisches Interesse zu ihrer Triebfeder gehabt hätte. Man sieht, wohin das dreiste Wortspiel führt, es bestimmt die theoretische und praktische Philosophie so, daß die Erklärung auf kein einziges Beispiel der Philosophie paßt. Die Antithese ist voll-

kommen nichtssagend. Lassen wir die Antithese und bleiben bei der nüchternen und verständlichen Meinung: daß aller Werth der Theorie von ihrer Brauchbarkeit abhängt, von ihrem praktischen Einfluß auf das menschliche Leben, von dem Nutzen, den wir daraus lösen. Der Nutzen allein soll über den Werth der Theorie entscheiden, es möge sein, aber wer entscheidet über den Nutzen? Nützlich sei alles, was zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dient, entweder als Object oder als Mittel; aber wer entscheidet über unsere Bedürfnisse? Wir stellen uns ganz auf Macaulays Gesichtspunkt und stimmen ihm bei: die Philosophie soll praktisch sein, sie soll dem Menschen dienen, seine Bedürfnisse befriedigen oder zu deren Befriedigung helfen; wenn sie es nicht thut, so sei sie unnütz und darum nichtig. Wenn es nun in der Menschennatur Bedürfnisse giebt, die gebieterisch Befriedigung fordern, die, nicht befriedigt, uns das Leben zur Qual machen: ist nicht praktisch, was diese Bedürfnisse befriedigt? Wenn darunter einige der Art sind, daß sie schlechterdings nur durch Erkenntniß, also durch theoretische Betrachtung befriedigt werden können: ist diese Theorie nicht nützlich, muß sie es nicht sein, selbst in den Augen des ausgemachtesten Utilisten? Aber es könnte leicht sein, daß in der menschlichen Natur mehr Bedürfnisse liegen, als der Utilist sich einbildet und Wort haben will, daß alle menschlichen Bedürfnisse sich nicht mit dem Bischen begnügen, das ihnen der Utilist zur Befriedigung anbietet; es könnte sein, daß dem Utilisten, was er theoretische Philosophie nennt, nur darum unnütz und unfruchtbar scheint, weil seine Begriffe vom Menschen zu eng, zu wenig fruchtbar sind. Wie man sich den Menschen vorstellt, darauf kommt hier alles an, so beurtheilt man seine Bedürfnisse, und je nachdem diese enger oder weiter gefaßt werden, so beurtheilt man den Nutzen der Wissenschaft und den Werth der Philosophie. Aber es ist eine gewagte und eigentlich unziemliche Sache, von vornherein zu befehlen: ihr dürft nur so viel Bedürfnisse haben, darum braucht ihr auch nur so viel Philosophie! Ein leicht gewonnenes Spiel! Aehnlich machen es heut zu Tage unsere Modepessimisten, die Recht haben, wenn wir so gefällig sein und alles als Misere und eitel Elend empfinden wollen, was auf ihrem Papier unter der Ueberschrift: „Unlust" figurirt. Wenn ich Macaulays Beispielen trauen darf, so sind seine Vorstellungen von der menschlichen Natur nicht sehr ergiebig. „Wenn wir genöthigt wären", sagt Macaulay, „zwischen dem ersten Schuhmacher

und Seneca, dem Verfasser der drei Bücher über den Zorn, unsere Wahl zu treffen, so würden wir uns für den Schuhmacher erklären. Der Zorn mag schlimmer sein als die Nässe. Aber Schuhe haben Millionen gegen Nässe geschützt, und wir zweifeln, ob Seneca jemals einen Zornigen besänftigt hat.“ Ich würde mir nicht den Seneca zur Zielscheibe nehmen, um die theoretische Philosophie zu treffen, noch weniger jene, die Macaulay dem Seneca vorzieht, zu Bundesgenossen machen, um die Theoretiker in die Flucht zu schlagen. Mit solchen Hülfstruppen wäre es möglich. In der That, Macaulay wirft in die Wagschale, die er schwer machen will, noch ganz andere Dinge als das Eisen des Brennus! Indessen sollte er nicht zweifeln, sondern wissen, ob die Betrachtungen eines Philosophen (und wenn es selbst Seneca wäre) wirklich nichts gegen die Leidenschaften vermögen, ob sie die menschliche Seele nicht gleichmüthiger und gegen die Todesfurcht stärker machen können, als sie ohne dieselben sein würde. Aber um dem Beispiel das Beispiel entgegenzusetzen, so kennt die Welt einen Philosophen, tiefsinniger als Seneca und in Macaulays Augen ebenfalls ein unpraktischer Denker, in welchem die Macht der Theorie so viel größer war als die Macht der Natur und das gemeine Bedürfniß: seine Gedanken allein waren es, die den Sokrates heiter machten, als er den Giftbecher trank! Giebt es unter allen Uebeln ein schlimmeres als die Todesfurcht, das schreckliche Abbild des Todes in unserer Seele? Und das Mittel gegen dieses schlimmste der physischen Uebel wäre nicht praktisch im höchsten Sinn? Es giebt freilich sehr Viele, die den Tod lieber los sein möchten als die Todesfurcht, die lieber in diesem Fall ihr Leben verlängern, als in allen Fällen so gerüstet sein wollen, daß sie dem Tode kalt und heiter in das Angesicht sehen können. Diese alle würden den Sokrates für praktischer halten, wenn er den Rath des Kriton befolgt und aus dem Gefängnisse Athens geflohen wäre, um altersschwach in Böotien oder sonst wo zu sterben; dem Sokrates selbst schien es praktischer, in dem Gefängnisse zu bleiben und als der erste Zeuge der Geistesfreiheit von den Höhen seiner Theorie emporzusteigen zu den Göttern. So entscheidet in allen Fällen über den praktischen Werth einer Handlung oder eines Gedankens das eigene Bedürfniß und über dieses die Natur der menschlichen Seele. So verschieden die Individuen und die Zeitalter, so verschieden sind in beiden die Bedürfnisse. Macaulay macht ein bestimmtes Geschlecht menschlicher Bedürfnisse, die des gewöhn-

lichen Lebens, zum Maßstabe der Wissenschaft, darum verneint er die theoretische und verengt die praktische Philosophie. Diese entspricht so wenig ihm selbst als der Natur des menschlichen Geistes; hätte Macaulay nicht mehr Bedürfnisse und höhere, als welche seine praktische Philosophie befriedigt, so wäre er nicht ein bedeutender Geschichtschreiber, sondern eher von denen einer geworden, die er dem Seneca vorzieht. Seine praktische Philosophie verhält sich zum menschlichen Geist, wie ein enger Schuh zu den Füßen, sie drückt, und ein drückender Schuh ist ein böses Schutzmittel gegen die Nässe!

Man erleichtert das menschliche Leben nicht, wenn man die Wissenschaft einschränkt. Der Versuch sie zu dämmen, so gut er gemeint, so wohlthätig selbst er für den Augenblick sein mag, ist allemal ein Versuch, den Wissenstrieb in der menschlichen Seele zu zerstören, und gelingen auf die Dauer kann der erste Versuch nur unter der Voraussetzung des gelungenen zweiten. Solange sich das Bedürfniß zu wissen in unserm Innern regt, so lange müssen wir, um dieses Bedürfniß zu stillen, in dieser rein praktischen Absicht, nach Erkenntniß in allen Dingen streben, auch in solchen, deren Erklärung nichts beiträgt zur äußeren Wohlfahrt, die keinen andern Nutzen stiftet als die geistige Klarheit, die sie erringt. So lange Religion, Kunst, Wissenschaft thatsächlich existiren als eine geistige Schöpfung neben der physischen, und diese ideale Welt wird nicht eher aufhören als die materielle, so lange wird es dem Menschen Bedürfniß sein, sich auf diese Dinge zu richten, neben dem Abbilde der Natur ein Abbild jener idealen Welt in sich darzustellen, d. h. mit andern Worten, er wird durch ein inneres Bedürfniß praktisch genöthigt, seinen Geist theoretisch auszubilden. Das haben die Alten in ihrem Sinne gethan, das Mittelalter in dem seinigen, wir thun es in dem unsrigen. Es ist wahr, die Theorien der Alten taugen nicht mehr für unsere Bedürfnisse, so wenig als die der Scholastiker, denn unsere Welt ist eine andere geworden und mit ihr unser Sinn. Aber deshalb jene Theorien unbedingt verwerfen, das heißt den Sinn verkennen, der ihnen als Bedürfniß zu Grunde lag, das heißt das Alterthum mit fremdem Geiste beurtheilen oder über dessen Theorien eine nicht zutreffende und deshalb unfruchtbare Theorie aufstellen, die unter die Hirngespinnste zählt: diese ungeschichtliche Denkweise war Bacons Mangel, den Macaulay theilt. In Bacons Augen waren die Theorien des classischen Alterthums Idole, diese baconische Theorie vom Alter-

thum ist ein Idol in den unsrigen; ihm erschienen die Systeme des Plato und Aristoteles als «idola theatri», uns erscheinen gerade diese Ansichten Bacons als «idola specus» und «fori», als persönliche und nationale Vorurtheile. Bacon hat hier den Geist der Geschichte so sehr verfehlt, als die Alten nach seiner Meinung je die Gesetze der Natur verfehlt haben.

Aber die Theorie überhaupt, nicht bloß die der Vergangenheit, sondern die ganze in Betrachtung aufgehende Geistesart verwerfen, weil sie nicht unmittelbar auf das praktische Leben einwirkt, das ist nicht bloß eine Verblendung gegen die Geschichte, sondern gegen den Menschen und die Bedürfnisse der Humanität, das heißt einen Trieb im Menschen übersehen, der zu den Bedingungen unserer Natur gehört: diese naturwidrige Denkweise ist der Mangel Macaulays, den Bacon nicht theilt. Bacon dachte zu groß von dem praktischen Menschengeiste, um den theoretischen zu verkleinern oder zu verengen, er wollte jenen zur Weltherrschaft führen, darum mußte er diesen zur Welterkenntniß erheben; er wußte wohl, daß unsere Macht in unserm Wissen besteht, darum wollte er, um mit seinen Worten zu reden, im menschlichen Geist einen Tempel gründen nach dem Muster der Welt. Nach ihm sollte die Wissenschaft ein Abbild der wirklichen Welt sein, das er nicht ausführen konnte, welches er aber gewiß im Laufe der Jahrhunderte ausgeführt wissen wollte; an diesem Abbilde sollte nach Bacons Absicht nichts fehlen, auch nicht das Mindeste, denn Alles was da ist, dachte Bacon, hat ein Recht gewußt zu werden, und der Mensch hat ein Interesse, alles zu wissen. Ihm schwebte die Wissenschaft vor wie ein Kunstwerk, dessen Vollständigkeit ihm Selbstzweck war; sein großer Geist sah, daß die vollständigste Wissenschaft auch die vollständigste Herrschaft begründe, daß die Lücke in der Wissenschaft die Ohnmacht im Leben sei. In Bacons Augen erscheint die Theorie als ein Tempel, aufgeführt im menschlichen Geiste nach dem Muster der Welt; in den Augen Macaulays als ein bequemes Wohnhaus nach den Bedürfnissen des praktischen Lebens! Dem Letztern genügt es, die Wissenschaft so weit auszubauen, daß wir mit unsern sieben Sachen schnell ins Trockne kommen und vor Allem gegen die Nässe geschützt sind. Die Herrlichkeit des Baues und seine Vollständigkeit nach dem Vorbilde der Welt ist ihm unnützes Nebenwerk, überflüssiger und schädlicher Luxus. So bürgerlich klein dachte Bacon nicht. Ihm war es mit

der Wissenschaft Ernst im großen Sinn, er verwarf nur die Theorien, welche seiner Ansicht nach die wahre verderben. Was ihm als falsches Abbild der Welt erschien, warf er weg als Grundriß, wonach man Jahrhunderte lang nichts gebaut hatte als Luftschlösser; unter diesen Grundrissen fand er in der ältesten Zeit einige, die zwar nicht Abbilder, wohl aber, wie es ihm schien, Sinnbilder der Welt waren, und er suchte sie in seiner Weise zu enträthseln. Macaulay ist hier erstaunt, bis zu welchem krankhaften Grade sich in Bacon das Talent für Analogien verstieg, aber den Zusammenhang dieses Talents mit Bacons Methode sieht er nicht ein; er sieht nicht, daß Bacon gerade hierdurch die Hülfsmittel suchte, den Bedürfnissen der Theorie weiter zu folgen, als seine Methode erlaubte, um den Tempel der Wissenschaft weiter und höher hinauf zu bauen, als seine Instrumente zureichten. Macaulay verkleinert Bacon, indem er ihn groß machen und über alle Andern hinwegheben will. Hätte er Bacons Geist so begriffen, wie dieser die Welt, so hätte er anders entweder von Bacon oder von der Theorie geurtheilt. Sein Irrthum ist, daß er ein Geschichtsvorurtheil Bacons zu einem Gesetz der Philosophie machen will, daß er dieses Geschichtsvorurtheil wiederholt und steigert, als ob es heute noch so gerecht, noch so begreiflich wäre als damals. Bacons Geschichtsvorurtheile erklären sich aus der Bildungsstufe seines Zeitalters, rechtfertigen sich vor Allem aus seiner eigenen geschichtlichen Stellung; er sollte die Wissenschaft umbilden und dem neuen Geiste, der vor ihm schon auf kirchlichem Gebiete durchgebrochen war, jetzt auf dem wissenschaftlichen die Bahnen öffnen und anweisen; darum mußte er die Theorien der Vergangenheit von sich stoßen. Die Begründer des Neuen sind selten die besten Erklärer des Alten, sie können es nicht sein, denn das Alte steht ihnen als ein Fremdes gegenüber, welches sie den Beruf haben, aus der Anerkennung der Menschen zu verdrängen. Erst später kehrt das Vernichtete als ein zu Erklärendes in den menschlichen Gesichtskreis zurück, und dann ist der Zeitpunkt gekommen, ihm wahrhaft gerecht zu werden. Diese Gerechtigkeit liegt nicht in der Aufgabe reformatorischer Geister. Wenn man wissen will, welcher geschichtliche Werth der antiken und scholastischen Philosophie gebührt, muß man nicht Bacon und Descartes fragen, und der größte Reformator, den die Philosophie gehabt hat, Immanuel Kant, vermochte unter allen am wenigsten, ihre Vergangenheit zu erklären, er sah und zielte nur auf die eine

verwundbare Stelle, diese traf er, und alles Uebrige kümmerte ihn wenig. Gerade dieser schroffe und dictatorische Charakter, der unter seinem Gesichtspunkte Jahrhunderte der Wissenschaft zusammenfaßt und verwirft, unterstützte sowohl in Bacon als in Kant das Erneuerungswerk der Philosophie. Man wende uns nicht Leibniz ein, der trotz seines reformatorischen Berufs doch so eifrig bestrebt gewesen sei, dem Alten in jeder Rücksicht gerecht zu werden, seine Stellung war eine ganz andere als die Bacons und Kants; er hatte nicht wie jene einen neuen Geist zu schaffen, sondern einen schon vorhandenen neuen Geist, der von Bacon und Descartes ausgegangen war, zu reformiren; diesen wollte er von seiner Einseitigkeit befreien, von seinem ausschließenden und spröden Verhältniß zum Alterthum und zur Scholastik, und so wurde in ihm die neue Lehre unwillkürlich eine Wiederherstellung der alten; seine Reformation war zugleich eine „Rehabilitation".

Was in Bacons Sinne richtig und zeitgemäß war, ist es heute nicht mehr; er durfte die Philosophie der Vergangenheit für unpraktisch erklären und dieses summarische Urtheil dadurch bekräftigen, daß er die Philosophie der Zukunft machte; aber es ist ebenso unrichtig als zeitwidrig, wenn man heute Bacons Urtheil über das Alterthum noch festhalten und unter dem Ansehen seiner Philosophie aller Theorie den Krieg erklären will. Eine solche Erklärung ist in jedem Sinn, was sie in keinem sein möchte: eine unpraktische Theorie. Bacons Philosophie selbst war, wie es in der Natur jeder Philosophie liegt, nichts Anderes als Theorie: sie war die Theorie des erfinderischen Geistes. Große Erfindungen hat Bacon keine gemacht, er war weit weniger erfinderisch als Leibniz, der deutsche Metaphysiker. Wenn man Erfindungen machen „praktische Philosophie" nennt, so war Bacon ein bloßer Theoretiker, so war seine Philosophie nichts als die Theorie der „praktischen Philosophie". Bacon wollte die Theorie nicht einschränken, sondern verjüngen und ihr einen größern Gesichtskreis geben, als sie je vor ihm gehabt hatte. Ich weiß nicht, mit welchen Augen man Bacons Schriften gelesen haben muß, wenn man ihren Geist in einem engern Sinn auslegt; neben der männlichen Kraft, die sich zu großen Thaten berufen und tüchtig weiß, athmen diese Schriften den unwiderstehlichen Geist der Jugend und des Genies, in dem Neues erwacht ist, das sich in seiner Kraft fühlt und dieses Selbstgefühl überall offen und ungeschminkt ausspricht.

Der nüchterne Gedanke redet hier nicht selten die Sprache der Phantasie, und die gemeinnützige, praktische Aufgabe, die er verfolgt, erscheint in seiner Darstellung oft wie ein jugendliches Ideal, das sich gern durch bedeutende Bilder und große Beispiele steigert. Was uns insbesondere hier so mächtig und eigenthümlich anzieht, daß wir nicht bloß mit Bacon denken, sondern ganz mit ihm fühlen können, das ist neben dem Gewichte seiner neuen Ideen der erwachte leidenschaftliche Wissensdurst, der ihn fortreißt und alle seine Entwürfe durchdringt, dem er zwar immer mit besonnenem Verstande vorhält, daß er sich zähmen, zurückhalten, nicht überstürzen solle, dem er aber niemals befiehlt, zu erlöschen oder mit Wenigem satt zu sein. Nein! Der Trank, den Bacon haben will, ist aus zahllosen Trauben gepreßt, freilich nur aus solchen, die reif und gezeitigt, gekeltert, gereinigt und geklärt sind. Der Bacon, welcher uns aus seinen Schriften entgegentritt, kennt keine Grenze des Wissens, soweit die Welt reicht, kein ne ultra, keine Säulen des Hercules für den menschlichen Geist, das sind nicht unsere, sondern seine eigenen Worte, er hätte sonst nicht seine Bücher über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften geschrieben. Diese Schrift beweist am besten, wie weit in Bacons Geist die Theorie reichte, daß er sie nicht beschränken und eindämmen, sondern erneuern und bis an die Grenzen des Universums ausdehnen wollte. Sein praktischer Maßstab war nicht der bürgerliche, sondern der menschliche Nutzen, zu dem das Wissen als solches gehört. In dem zweiten Buch jenes Werks sagt Bacon, indem er den König anredet: „Eurer Majestät geziemt es, nicht bloß Ihr Jahrhundert zu erleuchten, sondern auch darauf Ihre Sorgfalt zu erstrecken, was aller Nachwelt, sogar der Ewigkeit Stand hält. Und in dieser Rücksicht giebt es nichts, das werthvoller und herrlicher wäre, als die Veredlung der Welt durch die Vermehrung der Wissenschaften. Wie lange sollen denn noch die paar Schriftsteller wie die Säulen des Hercules vor uns dastehen und uns hindern, weiter im Reiche der Erkenntniß vorzudringen?"

Dieser Bacon ist nicht der Macaulays, der seinen Bacon zu einer Herculessäule für die Wissenschaft machen möchte. Darin liegt der Unterschied beider. Wenn man wie Bacon den praktischen Nutzen im Großen denkt und nicht nach Individuen, sondern nach dem Zustande der Welt berechnet, so erweitert sich von selbst die Theorie, und der menschliche Wissenstrieb hat nicht zu fürchten, daß ihm von einem

solchen praktischen Gesichtspunkte aus jemals eine willkürliche Schranke gesetzt werde. Bacons echter Geist ist auch für unsere Zeit ein wohlthätiges Vorbild. Nachdem in der rein theoretischen Arbeit eine Art Ebbe eingetreten, regt sich lebendiger wieder der Trieb zu gemeinnütziger Thätigkeit und Bildung, die Philosophie sucht von neuem die exacten Wissenschaften und die Erfahrung, sie richtet ihren Wissenstrieb wieder auf die lebendigen Objecte der Natur und Geschichte; die exacten Wissenschaften suchen das öffentliche Leben, um erfinderisch oder belehrend und aufklärend darauf einzuwirken; die physikalischen Wissenschaften befruchten die Industrie, die historischen befruchten die Politik; überall zeigt sich auf Seiten der wissenschaftlichen Beschäftigungen das Streben, gemeinnützig und gemeinverständlich zu werden. Die wissenschaftlichen Fächer wetteifern untereinander, der öffentlichen Bildung ihre Beiträge zu liefern und den praktischen Interessen zu dienen. Welche von allen das Meiste beiträgt, hat für die gemeinnützige Cultur den größten Werth, und dieser gehört ohne Zweifel den physikalischen Wissenschaften, besonders denjenigen, welche durch ihre Entdeckungen den erfinderischen Geist gesteigert und vermocht haben, dem bürgerlichen Leben durch neue Mittel des Verkehrs und der Industrie eine ganz neue Gestalt zu geben. Es ist hier, wo der Geist Bacons in unverkennbaren und mächtigen Spuren auf der Gegenwart ruht. Aber die ganze wissenschaftliche Betriebsamkeit unserer Zeit strömt dem baconischen Geiste zu, und wir begreifen, daß die Auguren der Zeit diesen Namen wieder mit größerm Nachdrucke hervorheben. Auch soll sich niemand einbilden, gegen jene Strömung einen Damm aufwerfen zu können, der mächtiger wäre als sie; nur soll auch niemand aus der Strömung einen Damm machen und den Geist Bacons in eine Herculessäule versteinern wollen. Weit entfernt, uns von dem Vorbilde Bacons abzuwenden, setzen wir vielmehr dem falschen das wahre entgegen: der Geist Bacons möge der Gegenwart vorschweben, aber so groß wie er war, nicht in einem entstellten und verkleinerten Nachbilde, wie uns der berühmte englische Geschichtschreiber in seiner radirten Zeichnung anbietet; Bacons Gegensatz zur Theorie war ein geschichtlicher im doppelten Sinn, er ging gegen eine geschichtliche Theorie, die vergangen war, er entsprang aus einer geschichtlichen Stellung, die sich erheben und den Wendepunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft entscheiden sollte. Dieser Gegensatz war ein relativer, man soll ihn nicht in

einen absoluten verwandeln, nicht auf uns und alle Zeiten anwenden wollen, was nur für ein gewisses Zeitalter gelten konnte. Was in Bacon selbst ein Idol war, wenn auch ein unvermeidliches, darf für uns nicht zur Wahrheit gemacht werden, oder man verwandelt das Licht des baconischen Geistes in ein verführerisches Irrlicht, dem heute niemand weniger als Bacon selbst folgen würde. Auch zeigt sich an Macaulay, wie wenig in ihm selbst der Gegensatz begründet ist, welchen er unter Bacons Namen feil bietet. Denn alles Andere bei Seite gesetzt, so zeigt schon die Redeweise, daß bei ihm Spiel ist, was bei jenem Ernst war; Bacon hatte jenen Gegensatz zum Alterthum und zu dem, was er theoretische Philosophie nennt, in sich erlebt und empfunden, dieser Widerstand lag in den Bedingungen seines geistigen Daseins; ganz anders erscheint schon in seinem Ausdruck derselbe Gegensatz bei Macaulay: als eine künstliche Antithese, die sich aus einem Schlagwort ins andere mit behender Geschicklichkeit verwandelt; so redet nicht die einfache Empfindung der Sache, sondern die künstliche Nachahmung. Macaulay in seiner Schrift über Bacon verhält sich zu diesem selbst, wie eine rhetorische Figur zu einem natürlichen Charakter.

Das endgültige Urtheil hat die Geschichte selbst gefällt, und diese geschichtliche Thatsache ist die letzte negative Instanz, die wir Macaulay entgegensetzen. Bacons Philosophie ist nicht das Ende der Theorien, sondern der Anfangspunkt neuer gewesen, die in England und Frankreich nothwendig daraus hervorgingen und deren keine in dem Sinne praktisch war, als Macaulay verlangt. Hobbes war Bacons Nachfolger, sein Staatsideal ist dem platonischen in allen Punkten entgegengesetzt, aber einen Punkt hat es mit ihm gemein: es ist eine ebenso unpraktische Theorie. Macaulay aber nennt Hobbes „den schärfsten und kraftvollsten der menschlichen Geister". War also Hobbes ein praktischer Philosoph, wo bleibt Macaulays Politik? War aber Hobbes kein praktischer Philosoph, wo bleibt Macaulays Philosophie, welche dem Theoretiker Hobbes huldigt?

Siebenundzwanzigstes Capitel.

Liebig gegen Bacon.

I. Die Streitsache.

1. Liebigs Angriff.

Wir haben schon früher[1] eines polemischen Versuches gedacht, der aus der jüngsten Vergangenheit herrührt, in der leidenschaftlichen und hastigen Absicht, Bacons Ansehen von Grund aus zu zerstören, mit dem Grafen de Maistre wetteifert, ähnlich wie dieser fanatisch gegen den englischen Philosophen entbrennt, nur daß der Wind, der die Flamme jagt, von anderswoher bläst. Maistre haßte und verfolgte in Bacon den Gründer einer dem kirchlichen, insbesondere dem römisch-katholischen Glauben abgewendeten Aufklärung, einen Uebelthäter an der Religion, einen der einflußreichsten und darum verabscheuungswürdigsten, welche die nachreformatorische Zeit gehabt hat; Herr von Liebig, der deutsche Chemiker berühmten Namens, haßt und verfolgt in Bacon einen der schlimmsten Uebelthäter an der Naturwissenschaft, von dessen thatsächlichem Einfluß er selbst offenbar nicht weiß, ob er ihn gelten lassen, bejahen oder verneinen soll, denn er thut beides: erst werden wir von ihm belehrt, daß von den neueren Philosophen keiner einen Einfluß auf die Naturforschung ausgeübt habe, ausgenommen Bacon, mit dem es sich ganz anders verhalte, „sein Name glänzt noch nach drei Jahrhunderten als leuchtender Stern", wogegen an einer andern Stelle gesagt wird: „es sei bemerkenswerth, daß sein Name anderthalb Jahrhunderte lang in den Werken seiner Landsleute so gut wie verschollen war". Die Frage nach dem factischen Einfluß Bacons betrifft eine geschichtliche Thatsache, aus deren Unkunde dem berühmten Chemiker kein Vorwurf erwächst, nur hätte er billigerweise aus dem Stoff dieser Unkunde nicht Urtheile machen sollen, die sich in derselben Sache verhalten wie Ja und Nein. Wie es nun auch mit jenem Einfluß, den Bacon auf die Welt geübt, stehen möge, jedenfalls war oder ist derselbe nach der Meinung dieses Gegners vollkommen unberechtigt und der verderblichsten Art. Dieser Punkt, Bacons wissenschaftliche Bedeutung, ist Liebigs eigentliche Zielscheibe, er beabsichtigt eine Rettung im umgekehrten Stil, er findet die Welt über Bacons Bedeutung in der ärgsten Ver-

[1] S. oben Cap. III.

blendung, in dem ausgemachtesten Vorurtheil befangen und erweist ihr die Wohlthat, sie von diesem Irrthum zu befreien. Aber auch dieses Ziel flackert vor seinen Augen und er sieht zwei Gestalten vor sich. „Nichts kann gewisser sein“, sagt Liebig, „als daß einem so scharfblickenden Mann wie Bacon die geistige Bewegung in seiner Zeit nicht entgehen konnte, obwohl er ihre eigentliche Richtung nicht begriff, und er besaß das volle Talent und die Ausdauer, um sie zu seinem persönlichen Nutzen auszubeuten.“ Was sah der so scharfblickende Mann von der geistigen Bewegung seiner Zeit, wenn er deren Richtung nicht sah? „Die Natur, die ihn so reich mit ihren schönsten Gaben ausgestattet hatte, hatte ihm den Sinn für die Wahrheit und Wahrhaftigkeit versagt.“ Ganz davon abzusehen, daß nach dieser Aeußerung der Sinn für Wahrheit nicht zu den schönsten Gaben zu gehören scheint, findet Liebig in Bacons Essays „unverwerfliche Documente seines feinen Geistes und Scharfsinns, sowie seiner tiefen Kenntniß und richtigen Beurtheilung menschlicher Verhältnisse und Zustände“. Auf dem Gebiete der Menschenkenntniß, wo die Wahrheit zu sagen keineswegs eine leichte und harmlose Sache ist, hatte und zeigte Bacon einen Wahrheitssinn, welchen Liebig selbst rühmend hervorhebt, also ihm die Natur nicht, wie jener meint, versagt hatte; wird dieser Sinn auf einem andern Gebiete von dem Gegner vermißt, so kann er diesen Mangel nicht mehr als Naturfehler, sondern nur noch als Bildungsfehler ansehen, womit gerade die Spitze seines Urtheils über Bacon abbricht. „Mit Shakespeare und Bacon beginnt eine neue Litteratur“, sagt Liebig, und derselbe Mann, der auf diese Weise unmittelbar neben den größten Dichter der neuen Zeit an deren Spitze gestellt wird, soll nach demselben Kritiker nichts als „ein Taschenspieler“, „ein frecher unwissender Dilettant“ gewesen sein, dessen Hauptwerk weiter nichts enthalte als „abgedroschene triviale Wahrheiten“? Daraus mache sich einen Vers, wer es vermag. Es ist ergötzlich zu sehen, wie Herr von Liebig, indem er Bacons Bedeutung völlig entwerthen will, sich selbst fortwährend im Wege steht und von den Vorurtheilen, wie er sie nennt, die zu Gunsten Bacons die Welt eingenommen haben, selbst viel zu sehr angesteckt ist, um die Welt von diesem epidemischen Irrthum zu heilen. Daß Bacon ein bloßer Charlatan war, ist Liebigs Entdeckung; daß er einer der begabtesten, geistvollsten, einflußreichsten Männer gewesen, hört er andere sagen und hat nichts entgegenzusetzen, er sagt es auch und macht jetzt aus

zwei unverträglichen Dingen, seiner Entdeckung und seinem Vorurtheil, einen Reim, der keiner ist. Glücklicherweise hört er von andern auch versichern, daß Bacon ein schlechter Mensch war, ein Charakter „von bodenlos nichtswürdiger Gesinnung", erklärt es doch selbst der berühmte Macaulay, der Bewunderer des Philosophen Bacon; das kommt dem Gegner wie gerufen, er wird mit eigner Spürkraft diese moralische Entdeckung selbst, wir werden sehen wie, zu machen wissen, und jetzt ist der Reim fertig, denn die Niederträchtigkeit des Charakters kann ja die begabteste Natur herunterbringen bis zu einem elenden Charlatan. Wenn man dieses Bild mit der nöthigen tugendhaften Entrüstung der Welt vorhält, so müßte es sonderbar zugehen, wenn die Welt nicht mit der nöthigen tugendhaften Entrüstung, die sie so gern empfindet, in Aufruhr gerathen und die Bildsäulen Bacons über den Haufen werfen sollte. „Ich bin so wenig ein Freund oder Feind Bacons", sagt Herr von Liebig mit unerschütterlich gleichgültiger Strenge, „als ich ein Freund oder Feind des Schwefels bin", und nachdem er mit diesem treffenden Vergleich Bacon unter seine Objecte aufgenommen hat, ist es nicht seine Schuld, sondern eine Eigenschaft dieses Dinges, welches Bacon heißt, wenn es Schwefelgeruch um sich verbreitet.

2. Liebig und Sigwart.

Liebigs Schrift „Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung" hat durch den Namen sowohl des Themas als auch des Verfassers Aufsehen gemacht, Stimmen für und wider hervorgerufen und namentlich einen litterarischen auf Bacons Bedeutung bezüglichen Streit veranlaßt, den von philosophischer Seite Christoph Sigwart aufnahm und fortführte; er begann mit dem Artikel: „Ein Philosoph und ein Naturforscher über Franz Bacon von Verulam", worin er den Gegensatz zwischen meiner Beurtheilung Bacons (in der ersten Auflage dieses Buchs) und Liebigs Schrift prüfend darlegte, mit ebenso anerkennenswerther Unparteilichkeit als Sachkenntniß dazu Stellung nahm, die Frage erörterte und zu dem Ergebniß kam, daß Liebig in der Hauptsache die wahre Bedeutung Bacons nicht erkannt, dagegen so weit Recht habe, als er die Illusion einer baconischen Methode zerstört.[1] Wenn Sigwart einen wesentlichen Mangel Bacons darin

[1] Über Francis Bacon von Verulam u. s. w. Von Justus von Liebig (München 1863). Mit Beziehung auf die obigen Anführungen vgl. S. 1 und 54, S. 38. 45. 57.

sehen will, daß dieser zwar die Aufgabe einer inductiven Logik gestellt, aber nicht gelöst habe, wenn er hinzufügt, daß diese Aufgabe bis heute noch nicht gelöst sei, daß eine Logik fehle, die sich zu den naturwissenschaftlichen Geistesoperationen, zu der Erzeugung und Bildung der Begriffe verhalte, wie die aristotelische Logik zu der Bildung der Urtheile und Schlüsse, so anerkenne ich vollkommen, wie begründet und richtig diese Forderung ist; an dem Tage, wo sie erfüllt und ein solches Werk gelungen sein wird, — nenne man es „Logik der Erfahrungswissenschaften" oder „Kritik der naturforschenden Vernunft", ein Werk, das ohne die wirkliche Theorie der Empfindungen und die darauf gegründete Kritik der Sinne gar nicht ausgemacht werden kann, — wird die Philosophie eine große That vollendet haben. Dann wird jeder, der es heute noch nicht einsieht, vollkommen begreifen, daß Bacon zu der Lösung dieser Aufgabe mit seiner Methode keineswegs einen verfehlten oder vergeblichen Schritt gethan hat; denn Einiges von dem, was zur inductiven Denkart und Forschung gehört, hat Bacon so hell erleuchtet, wie keiner vor und nach ihm. Wenn daher Sigwart am Ende seiner Duplik, indem er mit Liebig abrechnet, alle seine Entgegnungen aufrecht hält und hinzufügt, „wenn ich einen Vorwurf verdiene, so ist es der, daß ich (in Betreff der Methode) zu viel zugegeben"[1], so bin ich wirklich dieser Meinung.

II. Liebigs Einwürfe.

1. Neue Beweise gegen Bacons Gesinnung.

Da in der Polemik des Herrn von Liebig Bacons Moral eine sehr wichtige Rolle spielt und aus dem völligen sittlichen Unwerth seines Charakters der ebenso große wissenschaftliche Unwerth seiner Leistungen hergeleitet wird, so müssen wir das Verfahren, welches der Gegner in diesem Punkte befolgt hat, etwas näher ins Auge

Dagegen Sigwart: „Ein Philosoph und ein Naturforscher über Fr. Bacon von Verulam", Preuß. Jahrb. (1863), Bd. XII, Heft 2, S. 93—129. Dagegen Liebigs Replik, Allg. Zeitg. Beil. 1863. Nr. vom 2., 3., 6., 7. November. Sigwarts Duplik: „Noch ein Wort über Fr. Bacon von Verulam. Eine Entgegnung", Preuß. Jahrb. (1864), Bd. XIII, Heft 1, S. 79—89. Liebigs Triplik: „Noch ein Wort über Fr. Bacon von Verulam", Allg. Zeitg. Beil. 1864 (4.—7. März). Dagegen Sigwart: „Eine Berichtigung in Betreff Bacons", Allg. Zeitg. Beil. 1864 (30. März).

[1] Preuß. Jahrb., Bd. XIII, S. 85.



fassen. Bacons Charakterschwächen liegen so deutlich zu Tage, sie sind in diesem Werke selbst so umständlich erörtert worden, daß unsere Leser mit dem geschichtlichen Thatbestande ganz vertraut sind; es ist einem sittlichen Rigoristen, der sich in der eigenen Rechtschaffenheit wohl fühlt, sehr leicht gemacht, unbekümmert um den Charakter und die Schuld des Zeitalters, in dem Bacon lebte, den Stab über den Mann schonungslos zu brechen, der durch sein Unglück und den tiefen Fall die Sünden, die er mit Tausenden seiner Art theilt, noch nicht schwer genug gebüßt hat. Sein schlimmster Fehler war die Liebe zum Tand, zu den Gütern und Scheinwerthen der Welt. Wer von diesen Eitelkeiten und Gelüsten ganz frei ist, habe das Recht ihn zu steinigen. Aber ich rede jetzt von dem eigenthümlichen Verfahren, welches Herr von Liebig einschlägt, um den geschichtlichen Beweis zu führen, daß Bacon ein Mensch „von bodenlos nichtswürdiger Gesinnung" war. Er hat bekanntlich in seiner «Historia vitae et mortis» eine Makrobiotik zu geben versucht, deren wissenschaftlichen Unwerth wir schon kennen gelernt[1], aber Herr von Liebig hat in diesem Buche die Quelle entdeckt, woraus sich gegen Bacons Charakter eine Menge der stärksten Beweisgründe ergeben. Die Schrift zeige überall die Industrie des Höflings, der sich nach den Sitten und Liebhabereien des Hoflebens richte und solche Lebensregeln ersinne, welche nach dem Geschmacke des Hofes sind. Man muß sich wundern, diese Erfindungen gemacht zu sehen in einem Zeitpunkt, wo Bacon bereits vom Hofe verbannt war ohne Aussicht der Rückkehr. Unter den Mitteln zur Lebensverlängerung wird neben anderen Vorschriften, die unter Umständen auch Ausschweifungen erlauben, pythagoreische Lebensart, strengste Enthaltsamkeit, Hungercuren, rauhe Kleidung u. s. f. empfohlen. „Der Inhalt des Buchs", sagt Liebig, „ist wie darauf berechnet, die Neigungen einiger Personen zu den Schwelgereien der Tafel und anderen Gelüsten zu rechtfertigen." Unter den Zeichen der Langlebigkeit werden von Bacon Symptome angeführt, welche Liebig als ebenso viele wohlberechnete Schmeicheleien deutet, denn die vornehmen Leute hören gern, daß sie langlebig aussehen. Bei dem einen Symptom (es betrifft die Beschaffenheit der Haare) habe Bacon „wahrscheinlich" an den König, bei dem zweiten „wahrscheinlich" an den Prinzen von Wales, bei dem dritten „wahrscheinlich" an den Günstling gedacht: das sind drei Wahrscheinlichkeiten, die ebenso viele

[1] Vgl. oben Cap. XIX.

Unwahrscheinlichkeiten sind, denn es fehlt jede Spur eines Beweises. Weil Bacon unter seinen diätetischen Vorschriften Fleischbrühe zum Frühstück, Aloepillen vor dem Mittagessen und Glühwein beim Abendessen empfiehlt, so entdeckt Liebig, man lerne aus Bacons Buch, daß der König „höchst wahrscheinlich" alle diese Mittel brauchte, also er schließt aus Bacons Worten ohne jede Spur eines Beweises auf die Diät des Königs und löst daraus die Entdeckung, daß Bacon seine Vorschriften nach der Diät des Königs eingerichtet habe. Endlich „zieht er in Betracht, daß dieses Buch höchst wahrscheinlich gegen Harvey, den Leibarzt des Königs, den dieser sehr liebte, und gegen dessen Rathschläge gerichtet war, gegen den größten Arzt seit Hyppokrates, den Entdecker des Blutumlaufs" u. s. f. Lassen wir den Hippokrates, dessen Name Liebig aus Achtung vor den Griechen mit einem y grec ausstattet, so war Bacon nach der Wahrscheinlichkeitstheorie dieses Gegners ein sonderbarer Schmeichler: er, ein Laie, vom Hofe verbannt, ersinnt, um dem Könige zu schmeicheln, ärztliche Vorschriften in feindseligster Absicht gegen den Leibarzt, den der König sehr liebt, in der Nähe des Königs! War das nicht der geradeste Weg, den König zu erzürnen, und das unfehlbarste Mittel, sich zu blamiren? Ohne jede Spur eines Beweises hat Liebig so viele „Wahrscheinlichkeiten" ersonnen, von denen die letzte „die höchste Wahrscheinlichkeit" sein soll und in der That nach seinen eigenen Worten die allerhöchste Unwahrscheinlichkeit ist. Und von einer solchen ganz aus der Luft gegriffenen und völlig verfehlten Wahrscheinlichkeit macht er wörtlich folgenden Schluß: „Wenn man sie in Betracht zieht, so wird man in das größte Erstaunen versetzt über die bodenlos nichtswürdige Gesinnung, die es (das Buch Bacons) veranlaßte".[1]

2. Neue Art, Bacon zu übersetzen.

Bacon hatte nicht nöthig, dem Könige indirect zu schmeicheln, und Liebig hatte noch weniger nöthig, nach solchen indirecten und verborgenen Schmeicheleien eine so unglückliche Jagd anzustellen, da sich in Bacons Schriften Stellen genug finden, wo er dem Könige offen, direct und mehr als billig geschmeichelt hat. Werfe den Stein auf ihn, wer nie einem Fürsten Schmeicheleien gesagt, und zwar in einer Zeit, wo sie weniger an der Tagesordnung sind, weniger zur

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 41–44. Vgl. Sigwart, Preuß. Jahrb., Bd. XIII, S. 81–83.

Hofsitte gehören, als zu Bacons Zeiten! Um zu beweisen, welcher „niedrige Schmeichler" Bacon war, führt Liebig aus dem Eingange der Schrift über den Werth und die Vermehrung der Wissenschaften eine Stelle an, worin Bacon, der sein Werk dem Könige widmet, diesem die Pflege der Wissenschaften ans Herz legt als des Königs eigene Sache und bei dieser Veranlassung die Gelehrsamkeit des letzteren über die Maßen erhebt. Daß ein König und zwar ein geborner eine solche Fülle von Gelehrsamkeit besitze, sei fast ein Wunder. Das ist die Stelle, in welcher Bacon seine Verwunderung ausdrückt, daß ein geborener König ein so gelehrter Mann sei. Um Bacons übertriebene Schmeicheleien zu beweisen, würde ich diese Stelle zuletzt angeführt haben und fast ebenso wenig als daß er dem Könige zu gefallen gegen dessen geliebten Leibarzt eine medicinische Polemik geschrieben. Jakob hielt die geborenen Könige für Ebenbilder der Gottheit. War es eine besondere Schmeichelei, diesem Könige zu sagen, daß eine Tugend, welche Bacon aufs allerhöchste preist, bei geborenen Königen sich selten finde? Noch dazu hat Herr von Liebig die unglücklich gewählte Stelle falsch angeführt und unrichtig übersetzt, er giebt unter dem Text seiner Schrift den lateinischen Satz so wieder, daß er drei Fehler enthält, die wohl nicht alle Druckfehler sind. Bacon hat von der Gelehrsamkeit des Königs gesagt «prope abest a miraculo», d. h. sie ist nahezu ein Wunder; Liebig läßt ihn sagen «probe abest a miraculo» und übersetzt mit gesperrter Schrift: „sie ist in der That ein Wunder". Nach seiner Uebersetzung heißt probe „in der That" und abest a miraculo „sie ist ein Wunder".[1]

Mißverständnisse dieser Art sind Herrn von Liebig noch mehrere begegnet an Stellen, wo sie weit mehr zu bedeuten haben als hier. So macht er Bacon den schlimmsten Vorwurf, der ihn in seiner ganzen naturwissenschaftlichen Blöße zeigen soll, daraus, daß dieser die Wärme zwar als Bewegung erklärt, aber die nähere Bestimmung der Expansion ausdrücklich von der Bewegung, in welcher die Wärme bestehe, ausgeschlossen habe. Nun hat Bacon die Expansion ausdrücklich in den Bewegungsbegriff der Wärme eingeschlossen, wie in jeder Darstellung seiner Lehre, sie sei noch so oberflächlich, zu lesen ist. Woher dieses Mißverständniß? Aus einer Stelle, in welcher Bacon, um an dem Beispiele der Wärme seine Exclusionsmethode zu zeigen,

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 41.



erklärt, aus der Natur der Wärme sei die örtliche oder ausdehnende Bewegung auszuschließen «secundum totum», d. h. im Ganzen, in Rücksicht auf das Ganze, auf die Masse, sie sei auszuschließen als fortschreitende Bewegung, als Massenbewegung, da, wie er später erklärt, sie Molecularbewegung («per particulas minores corporis») sei. Was ist zu tadeln? Daß Herr von Liebig Bacon sagen läßt, was er nie gesagt hat: „über Bord die ausdehnende Bewegung!"[1] Daß er die nähere Bestimmung, auf die alles ankommt, «secundum totum» einfach ignorirt. Er hat es nicht mit Absicht gethan, denn in der deutschen Uebersetzung, worin er den Satz gelesen, steht nichts von dem «secundum totum», weil diese Hinzufügung der Uebersetzer auch nicht verstanden und darum für besser gefunden hat, sie zu verschweigen. Aber nachdem Sigwart Herrn von Liebig auf diese gröbliche Unterlassung aufmerksam gemacht, hätte dieser durch blinde Rechthaberei die Sache nicht verschlimmern und sagen sollen, im englischen Text stehe «in the whole» und das bedeute „im Einzelnen oder in der Mehrzahl der Fälle", was es nicht bedeutet und am allerwenigsten an der fraglichen Stelle, wo diese Bedeutung völliger Unsinn wäre. Außerdem ist «secundum totum» nicht die Uebersetzung von «in the whole», sondern umgekehrt. Seit wann aber heißt «secundum» totum», wie es Herr von Liebig erklärt haben will, „im Einzelnen oder in der Mehrzahl der Fälle"?[2]

3. Bacons Dilettantenruhm.

Ich bin der letzte, welcher Herrn von Liebig einen Vorwurf daraus macht, daß er das Latein nicht oder nur sehr mangelhaft versteht, denn ein solcher Mangel thut einem so berühmten und um die Welt so hochverdienten Naturforscher keinen Eintrag. Nur ist er vermöge dieses Mangels nicht gerade berufen, Bacons Werke zu richten, und er hätte nicht mit der keckften Sachunkenntniß behaupten sollen, daß in der Auslegung der baconischen Schriften der englische Text zu Grunde gelegt werden müsse, weil Bacon keines seiner Werke lateinisch geschrieben habe, da er doch sein Hauptwerk selbst in dieser Sprache verfaßt und zwölfmal umgeschrieben hat. Daß Bacon sich in seinen Werken nur der Landessprache bedient habe, wünscht Herr von Liebig aus zwei Gründen: einmal weil nun jenes «in the whole» als

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 24.
[2] Vgl. Sigwart, Preuß. Jahrb., Bd. XII, S. 98 flg.; Bd. XIII, S. 83 flg.

Grundtext feststeht, das irgend ein erbärmlicher Uebersetzer mit «secundum totum» wiedergegeben, dann weil es sich für den Dilettanten Bacon schickt, nur in der Landessprache geschrieben und eben dadurch bei dem großen Haufen der Dilettanten jenen Beifall erworben zu haben, auf dem allein nach Liebig der Ruhm beruht, den ihm seine Werke brachten.[1]

Daß Herr von Liebig kein Lateiner war, ist für seinen Ruhm, wie gesagt, die gleichgültigste Sache der Welt. Daß er aber in diesem Punkte den Kenner spielt und Bacon von oben herunter ansieht, weil er als Dilettant nicht in der Sprache der gelehrten Welt, sondern in der Landessprache geschrieben habe, um Dilettantenruhm zu erwerben, das verräth eine Unkenntniß der Sache und eine noch schlimmere Eitelkeit der Person, die man sehr hart beurtheilen müßte, wollte man dieselbe Elle an ihn anlegen, womit er Bacon nicht etwa mißt, sondern — prügelt.

4. Das Urtheil über Bacons Methode.

Was demnach Herr von Liebig über Bacons geschichtlichen Einfluß, persönliche Bedeutung, sittlichen Charakter und dilettantische Schriftstellerei gesagt hat, ist so widerspruchsvoll, so unbegründet oder geradezu falsch, daß diese keineswegs nebensächlichen, sondern von ihm selbst sehr nachdrücklich hervorgehobenen Theile seiner Polemik ihr Ziel gänzlich verfehlen und erfolglos zu Boden fallen. Bei alledem könnte er immer noch ins Schwarze getroffen haben, wenn er im Hauptpunkte Recht behalten und wirklich den Schein einer baconischen Methode zerstört haben sollte.

Bevor der Beifall gelten darf, den er gerade für diesen vermeintlichen Triumph von vielen geerntet, muß zuerst gefragt werden: wie hat Liebig die baconische Methode verstanden? Eben diese Frage, die doch vor allem zu untersuchen war, ist bei den Verhandlungen für und wider am wenigsten erhoben und so gut wie gar nicht erörtert worden. Sonst würde man gefunden haben, daß dieser stärkste Theil seiner Polemik, wenn der Beifall die Stärke ausmacht, der schwächste von allen ist und die baconische Methode bei dieser Gelegenheit nicht bloß durch ein Mißverständniß, sondern durch eine beispiellos verkehrte Auffassung entstellt worden. Was Liebig für

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 34 flg.



die baconische Methode ansieht, ist ein Unding; was er ihr entgegensetzt, ist die baconische Methode. Hier folgt der Beweis.

Es heißt: „Um Bacons Inductionsproceß richtig zu verstehen, ist es vielleicht nützlich seine Theorie der Instanzen zu entwickeln, die er bei seinen Untersuchungen in Anwendung bringt." Beiläufig: Bacons Induction besteht in der Beobachtung und kritischen Vergleichung der Fälle oder Thatsachen (Instanzen). Um die Induction zu verstehen, ist es daher nicht „vielleicht nützlich", sondern einfach nothwendig zu wissen, was die Instanzen bedeuten. Was bedeuten sie nach Liebig? Er sagt wörtlich: „Bacon stellt sich nämlich vor, daß in jeder Instanz, für sich betrachtet, nur ein Stück von dem Gesetz erkennbar sei, verhüllt und verborgen durch andere Dinge; daß es demnach bei der einen Instanz der Beobachtung oder dem Verstande näher liege als bei einer anderen. Man müsse darum so viel als möglich Instanzen beisammen haben und diejenigen zu unterscheiden wissen, welche gleichsam handgreiflich das Gesetz erkennen ließen."[1]

Ich sage, daß nie in der Welt Bacon verkehrter aufgefaßt worden ist, denn es giebt nichts Verkehrteres als das vollkommen Sinnlose. Er soll gedacht haben, daß man ein Naturgesetz stückweise zusammenlesen müsse, wie der Vater der Medea den Absyrtus, daß man in dieser Erscheinung ein Stück, in der andern ein zweites finde, etwa in dem Fall des einen Körpers den Fallraum, in dem eines anderen die Fallzeit erkenne, und so allmählich das Gesetz wie eine Summe aus ihren Posten zusammenaddire? Daher fordere Bacon die Beobachtung vieler Fälle. Und aus diesem Ungedanken, der nie in eines Menschen Kopf gekommen ist, soll er geschlossen haben: „daß es (das Gesetz) demnach bei der einen Instanz dem Verstande näher liege als bei einer anderen"? Wie denn? Weil „in jeder Instanz, für sich betrachtet, nur ein Stück von dem Gesetz erkennbar sei", darum soll „es (das ganze Gesetz) bei der einen Instanz dem Verstande näher liegen als bei einer anderen?" Etwa deshalb, weil aus der einen Instanz ein größeres Stück von dem Gesetz erkennbar ist?

Wäre die angeführte Stelle in Liebigs Schrift die einzige, die den fraglichen Punkt betrifft, so würde ich zweifeln, ob er wirklich Bacon den vollkommenen Unsinn zugetraut hat, daß in einer Erscheinung nur ein Stück des Gesetzes erkennbar, nur ein Theil der Beding-

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 23.



ungen, aus denen die Erscheinung folgt, enthalten sein soll; aber es kann über diese Meinung Liebigs kein Zweifel bestehen, da er an einer anderen Stelle die einfache, jedem Kinde einleuchtende Wahrheit Bacon entgegensetzt als eine Einsicht, die jenem gefehlt habe. „Ein jeder, der sich einigermaßen mit der Natur vertraut gemacht hat, weiß, daß eine jede Naturerscheinung, ein jeder Vorgang in der Natur für sich, das ganze Gesetz oder alle Gesetze, durch die sie entstehen, ganz und ungetheilt in sich einschließt."[1] Man braucht gar nicht mit der Natur vertraut zu sein, um zu wissen, was nur Bacon nach Liebig nicht gewußt haben soll: daß jede Erscheinung aus den Bedingungen folgt, aus denen sie allein folgen kann, und daß sie nicht folgt, wenn diese Bedingungen nicht oder nur theilweise vorhanden sind. Das ist so einleuchtend, als der Satz $A = A$. Wenn die nothwendigen Bedingungen ebenso sicher, als sie da sind, auch erkennbar wären, so hätte die Naturforschung ein leichtes Geschäft; weil aber zu den wesentlichen Bedingungen noch anderweitige Umstände hinzutreten und dieser Unterschied des Nothwendigen und Accidentellen unserer Wahrnehmung keineswegs ohne weiteres einleuchtet, darum wird aus dem leichten Geschäft eine schwierige Aufgabe, deren Lösung die kritische Beobachtung und Vergleichung vieler Thatsachen fordert. Das war Bacons einfache und unverkennbare Lehre, welcher Liebig Folgendes entgegenstellt: „Die wahre Methode geht demnach nicht, wie Bacon will, von vielen Fällen, sondern von einem einzelnen aus; ist dieser erklärt, so sind damit alle analogen Fälle erklärt". Als ob die Analogie etwas anderes wäre, als die Einsicht in die wesentliche Aehnlichkeit vieler Fälle, gegründet auf deren Vergleichung! Als ob man von vielen Fällen zugleich ausgehen könnte, während doch die baconische Methode von der Wahrnehmung eines Falles zu der anderer fortzugehen verlangt! „Unsere Methode", sagt Liebig weiter, „ist die alte aristotelische Methode, nur mit sehr viel mehr Kunst und Erfahrung ausgestattet." Was ist die baconische Methode anderes? Was hat Bacon an Aristoteles weiter getadelt, als daß seiner Erfahrung die Kunst und Methode fehle? Liebig aber tadelt Bacon, daß dieser, weil ihm die „Stücke des Gesetzes" im Kopfe spuken, die erst aus vielen Dingen zusammenzulesen seien, darum die Beobachtung vieler Fälle für nothwendig halte. Was er ihm entgegensetzt, wird daher, so vermuthen wir

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 47.



aus der Logik des Gegentheils, die Beobachtung eines Falles sein. Indessen er sagt: „Wir untersuchen das Einzelne und zwar jedes Einzelne, wir gehen vom Ersten zum Zweiten über, wenn wir von dem Ersten das Wesentliche begriffen haben". Als ob das „Wesentliche" nicht ein Vergleichungsbegriff wäre, den man nur bilden kann durch Vergleichung, d. h. nachdem man vom Ersten zum Zweiten und Dritten fortgegangen ist! „Wir schließen nicht von dem Einzelnen, was wir kennen, auf das Allgemeine, was wir nicht kennen, sondern wir finden in der Erforschung vieler Einzelnen das, was ihnen gemeinsam ist."[1] Nun frage ich: was hat Bacon anderes gelehrt? Verhalten sich diese Worte Liebigs zu den Vorschriften Bacons nicht wie ein schwacher und verwischter Abklatsch zu dem Original, dessen Züge groß und deutlich ausgeprägt sind? Erst hat Liebig die Methode Bacons bis zum Unsinn entstellt, dann setzt er ihr mit unsicherer Hand entgegen, was Bacon mit der sichersten entworfen.

5. Unterschied zwischen Liebig und Bacon.

Was der menschliche Geist in der Vorstellung und Erkenntniß der Dinge, in deren intellectueller und praktischer Bearbeitung thut und zu thun hat, das zu durchschauen, in das Bewußtsein zu erheben, in eine deutliche und bestimmte Formel zu fassen, ist eine der höchsten und darum auch schwierigsten Aufgaben. An dieser Aufgabe steht die Philosophie und ist noch lange nicht am Ziel ihrer Arbeit. Aber unter denen, die sich diesem Werke gewidmet und es um die Weite eines Zeitalters gefördert haben, behält Bacon seine Stelle und unerschütterte Bedeutung. Er hat die Natur und den Werth der auf Beobachtung und Experiment gegründeten Erfahrung, der auf solche Erfahrung gegründeten Erfindung so hell und nachhaltig erleuchtet, er hat diese Aufgaben dergestalt in den Mittelpunkt der Philosophie gerückt, daß die Nachwelt bei allen großen in dieser Richtung fortwirkenden Impulsen sich nach ihm umsieht. Das ist eine Thatsache, die keine Kritik ungeschehen macht, keine wegredet, mit der darum jede zu rechnen hat. Wer Bacon so beurtheilt, daß er es mit Liebig unbegreiflich finden muß, wie die Welt diesem Manne jemals das Ansehen eines bahnbrechenden Geistes habe zuschreiben können, hat die Probe in der Hand, daß seine Rechnung falsch ist. Liebig hat Bacon auf einem Wege gesucht, wo er ihn nothwendig verfehlen mußte; er

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 47.



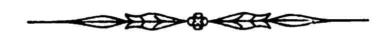
stieß sich an die praktischen Landwirthe, die er gegen seine agriculturchemischen Entdeckungen voller Vorurtheile fand, besonders in England, er spürte nach dem Ursitz des Uebels und entdeckte „das Musterbild der in England unter den Dilettanten in der Wissenschaft üblichen Experimentirmethoden und Schlußweisen in Bacons silva silvarum".[1] Hier ein baconisches Experiment mit brennendem Spiritus, hier eines mit rothem Klee aus der Zeitschrift der königlichen Ackerbaugesellschaft von England: die Uebereinstimmung ist schlagend, und der wissenschaftliche Uebelthäter, welcher die Welt ein paar Jahrhunderte lang in die Irre geführt hat, ist endlich ertappt und buchstäblich in flagranti. Jetzt wird Bacon betrachtet, wie er hinter der Spiritusflamme aussieht, jetzt muß die «silva silvarum», welche geschrieben wurde, als sein wissenschaftlicher Ruhm feststand, und die man niemals unter seine erleuchtenden Schriften gezählt hat, als das Haupt- und Grundbuch der baconischen Philosophie gelten, was sie weder in Bacons Augen noch in denen der Welt je war; jetzt wird der Proceß, den Liebig gegen Bacon angestrengt, auf die Frage gerichtet: was hat Bacon in Experimenten und Erfindungen geleistet? Und da hier das Ergebniß zu seinen Ungunsten ausfällt, so wird der Stab über ihn gebrochen, und die Welt soll endlich eine Täuschung losgeworden sein, in der sie nie war, denn so oft sie auf Bacon zurückgeblickt hat — ich meine die Welt, welche wirklich unter seinem Einflusse gestanden hat und steht, — hat sie allemal das neue Organon vor sich gesehen, und nie die «silva silvarum». Und wenn heut zu Tage die englischen Landwirthe noch nach Bacons Vorbild experimentiren, so ist es nicht seine Schuld, sondern die ihrige, daß sie nach drittehalb Jahrhunderten nicht weiter gekommen sind. Hätte Bacon die Werke der Naturforschung und Erfindung ebenso praktisch zu fördern gewußt, als er den Werth und die Bedeutung beider theoretisch zu erleuchten vermocht hat, so würde er Bedingungen vereinigt haben, die sich in demselben Kopf höchst selten zusammenfinden und kaum so, daß sie sich gegenseitig befruchten. Man kann in den Werken der Entdeckung und Erfindung ein Meister sein, ohne alle Fähigkeit darüber zu philosophiren, und man kann über den Werth und die Bedeutung beider vortrefflich philosophiren, ohne das Mindeste darin zu leisten. Das Beispiel eines solchen Philosophen möge Bacon sein, das Bei-

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., Vorrede, S. V.

spiel eines solchen Naturforschers ist Liebig, der nie weniger in seinem Element ist, als wenn er sich anschickt, über Entdeckung und Erfindung zu philosophiren. Man höre über dieses Thema Bacon und man fühlt in jedem Wort seine Stärke, man höre Liebig, um zu erfahren, wie sich das Gegentheil ausnimmt. „Die Erfindung ist Gegenstand der Kunst, der der Wissenschaft ist die Erkenntniß; die erstere findet oder erfindet die Thatsachen, die andere erklärt sie, die künstlerischen Ideen wurzeln in der Phantasie, die wissenschaftlichen im Verstande. Der Erfinder ist der Mann, der den Fortschritt macht, er erzeugt einen neuen oder er ergänzt einen vorhandenen Gedanken, so daß er jetzt wirksam oder der Verwirklichung fähig ist, was er vorher nicht war, sein Fuß überschreitet den betretenen Pfad, er weiß nicht, wohin er tritt, und von Tausenden erreicht vielleicht nur einer sein Ziel; er weiß nicht, woher ihm der Gedanke kommt, noch vermag er sich Rechenschaft zu geben über sein Thun. Erst nach ihm kommt der Mann der Wissenschaft und nimmt Besitz von seinem neuen Erwerb, die Wissenschaft mißt und wägt und zählt den Gewinn, so daß der Erfinder und jedermann jetzt bewußt wird, was man hat; sie lichtet das Dunkle und macht das Trübe klar, sie ebnet den Weg für den nachkommenden Erfinder u. s. f."[1]

Sollte man glauben, daß diese Sätze von einem Manne herrühren, der das Genie und den Ruhm des Erfinders gehabt hat? Sätze, in denen ein Wort das andere verdunkelt und wonach niemand weiß, was Erfindung sein soll, ob tappen, finden oder erfinden? Hätte Bacon auf diese Art über die Natur und den Werth der Erfahrung, Entdeckung, Erfindung geredet, so würde seine Philosophie in der Welt keine Leuchte geworden und so unberühmt geblieben sein, als ihr jüngster Gegner sie machen möchte.

[1] Ueber Fr. Bacon v. Verulam u. s. f., S. 48.



Drittes Buch.

Bacons Nachfolger.

Erstes Capitel.

Die Fortbildung der baconischen Philosophie.

I. Die baconische Philosophie als Empirismus.

In den folgenden Abschnitten, welche den Epilog dieses Werkes bilden, will ich die geschichtliche Tragweite der baconischen Lehre darthun und zeigen, wie weit man von hier aus die neuen Gebiete der Philosophie überschaut, welche Bacons geistige Nachkommen angebaut haben. Es ist nur eine Aussicht, die ich meinen Lesern biete, keine Reise. Da man Bacons epochemachende Bedeutung und seinen fortwirkenden Einfluß von manchen Seiten in Zweifel gezogen, ja sogar verneint hat, wie wir noch eben am Beispiele Liebigs gesehen, so werde ich die schon entwickelten Gegengründe nicht besser unterstützen können als durch den geschichtlich geführten Beweis, daß Bacon den Entwicklungsgang der neuern Erfahrungsphilosophie beherrscht, daß die Stufen und Wendepunkte der letzteren in seiner Lehre entweder unmittelbar oder mittelbar angelegt sind.

So wenig im gewöhnlichen Sinn von einem baconischen System geredet werden kann, so wenig giebt es streng genommen eine baconische Schule. Systeme leben sich aus, denn die Formen sind wandelbar, aber eine nothwendige in der menschlichen Natur begründete Geistesrichtung ist unzerstörbar. „Je näher eine Philosophie dem Leben selbst steht, je mehr ihre Begriffe Bedürfnissen entsprechen, um so weniger systematisch wird wahrscheinlich eine solche lebensvolle Philosophie sein, aber um so nachhaltiger und dauernder ist ihre Geltung. Es ist unmöglich, aus der menschlichen Wissenschaft die Erfahrung, aus der Erfahrung das Experiment, die Vergleichung der Fälle, die Bedeutung der negativen Instanzen, den Gebrauch der prärogativen zu vertreiben; es ist unmöglich, dem menschlichen Leben die Bildung und Güter zu entfremden, welche das erfahrungsmäßige

Wissen einträgt, die Naturforschung und die Erfindung; und wenn dies alles unmöglich ist, so steht die baconische Philosophie fest und gilt ihrer Richtung nach für alle Zeiten.

Aber eine andere Frage ist, ob alles menschliche Wissen bloß in der sinnlichen Erfahrung besteht, ob aus diesem Princip alle erfahrungsmäßigen Erkenntnißaufgaben wirklich gelöst und die Thatsache der Erfahrung selbst erklärt werden kann. Ein anderes ist Erfahrungen machen, ein anderes die Erfahrung zum Princip machen: das Erste ist Empirie, das Zweite Empirismus. Empirie ist Erfahrung als geistige Lebensfülle, als erworbener Vorstellungsreichthum, Empirismus ist Erfahrung als Grundsatz, den man haben und dabei an wirklichen Erfahrungen sehr arm sein kann. Welterfahrung bereichert die Wissenschaft immer und erweitert sie ins Unermeßliche, in dem Antrieb dazu liegt Bacons positive und dauernde Wirkung; diese bloße von der sinnlichen Weltkenntniß genährte Erfahrung befriedigt nicht alle Erkenntnißbedürfnisse der menschlichen Natur, aber sie steht auch keinem im Wege; dagegen die Erfahrungsphilosophie widersetzt sich ausdrücklich jeder speculativen Regung, die sich in dem Stoffe der Welterfahrung nicht befriedigt; sie schwächt oder verneint das wissenschaftliche Interesse an jedem Object, das nicht im Gesichtskreis der empirischen Vorstellung liegt. Der Empirismus enthält einen Grundsatz, der ohne weiteres gilt, und eine Schranke, über welche das menschliche Wissen nicht hinausgehen soll: er ist in der ersten Rücksicht dogmatisch, in der zweiten ausschließend und beschränkt. Und doch wollte Bacon, indem er die Erkenntniß ganz an die Richtschnur der Erfahrung legte, keinen Grundsatz dulden, der Allgemeingültigkeit beansprucht, und keine Schranke, die als Herculessäule auftritt.

Es soll nur durch Erfahrung gewußt werden: das ist das erste Axiom der baconischen Philosophie. Wird dieses Axiom auch durch Erfahrung gewußt und durch welche? Welche Erfahrung macht den Erfahrungsgrundsatz? Welche verbürgt ihn? Wir beurtheilen die Erfahrungsphilosophie bloß durch ihre eigene Maxime, wir unterwerfen das Ansehen derselben lauter baconischen Fragen, und wenn bei der fortschreitenden Begründung am Ende die Unmöglichkeit einleuchten sollte, die Erkenntniß auf Grund der bloßen Erfahrung zu rechtfertigen, so wird in diesem Fortgange ein Punkt kommen, wo sich der Empirismus nothgedrungen in Skepticismus verwandelt.

II. Entwicklungsgang des Empirismus.

Der von Bacon begründete Empirismus beherrscht eine Richtung der neuern Philosophie vollkommen und entwickelt in seiner geschichtlichen Fortbildung alle in ihm enthaltenen Fragen, eine nach der andern, in naturgemäßer Ordnung. Es läßt sich voraussehen, daß auf diesem Wege die Erfahrungsphilosophie, indem sie sich in das Maß der Grundsätze fügt, mit jedem Schritt enger und ausschließender, zugleich folgerichtiger und systematischer ausfallen wird. Ihre Charakterzüge, die mit jedem logischen Fortschritt schärfer und deutlicher hervortreten, sind in der baconischen Lehre sämmtlich angelegt und vorgezeichnet.

In der That ist die Reihenfolge der Fragen so einfach disponirt, daß ihre geschichtliche Auseinandersetzung keine andere sein konnte, als sie war. Alles Erkennen ist Erfahrung: auf diesem Satz steht die baconische Philosophie. Also ist die Erfahrungswissenschaft, d. h. nach Bacon die Naturwissenschaft, die Grundlage aller Wissenschaften, also die Natur der Grund, aus dem alle Erscheinungen folgen, alle daher abgeleitet müssen. Nennen wir diesen Standpunkt Naturalismus, so wird die Ausbildung desselben der nächste Schritt sein, den der Empirismus thut, in baconischem Geist, in Bacons Spuren, aber weit rücksichtsloser und darum folgerichtiger, als Bacon wollte oder wagte.

Alle Erkenntniß ist Erfahrung: so lehrt Bacon. Soll dieser oberste Satz des Empirismus tiefer begründet werden, so heißt die nächste Frage: was ist Erfahrung? Welches sind die Bedingungen, aus denen sie folgt? Die Antwort lautet: alle Erfahrung ist sinnliche Wahrnehmung oder Sensualität, diese daher der Grund aller Erkenntniß. Die Ausbildung dieses durch den Empirismus gebotenen und vorbereiteten Standpunkts ist der Sensualismus.

Nehmen wir den Sensualismus zum Ausgangspunkte, so geschieht von hier aus der Fortgang in zwei Richtungen, die einander widerstreiten, gleichwohl in der sensualistischen Erkenntnißtheorie ihren gemeinsamen Ursprung haben.

Die neue Frage heißt: was ist Wahrnehmung? Oder da alles Wahrnehmen in einem Percipiren von Eindrücken in uns besteht, woher kommen diese Eindrücke? Setzen wir, diese Eindrücke in uns sind Vorstellungen oder Ideen, die als solche geistigen Ursprungs und geistiger Natur sein müssen, so lautet die Erklärung, alle Erkenntniß-

oder Wahrnehmungsobjecte sind Ideen, es giebt daher nichts als Geister und Ideen: der Standpunkt des **Idealismus**, der geraden Weges aus dem Sensualismus hervorgeht. Setzen wir dagegen, jene Eindrücke oder Impressionen sind Bewegungserscheinungen, die als solche körperlichen Ursprungs und körperlicher Natur sein müssen, so lautet die Erklärung, alle Wahrnehmung ist Sinnesempfindung, alle Empfindung ist ein Erregungszustand körperlicher Organe, es giebt nur Materie und Bewegung: der Standpunkt des **Materialismus**.

Wenn aber die Elemente aller Erkenntniß bloß Eindrücke sind, gleichviel ob diese Eindrücke Ideen oder Impressionen, ob sie Vorstellungs- oder Bewegungsacte, ob sie geistiger oder körperlicher Natur sind: wo bleibt die Möglichkeit einer objectiven und nothwendigen Erkenntniß, einer objectiven, da jene Eindrücke lediglich in das Gebiet der subjectiven menschlichen Natur fallen, gleichviel ob sie geistiger oder leiblicher Art sind, einer nothwendigen, da in jenen Eindrücken nichts liegt, das sie in einleuchtender und allgemein gültiger Weise verbindet? Daher wird die Erfahrungsphilosophie, nachdem sie alle ihre Mittel dargelegt und berechnet hat, zu dem Ergebniß kommen müssen, daß mit diesen Mitteln die Bedingungen zu einer wirklichen Erkenntniß nicht gedeckt werden können, daß es daher eine solche Erkenntniß nicht giebt: sie nimmt den Standpunkt des **Skepticismus**, mit dem die Entwicklung des Empirismus endet. Der Entwicklungsgang führt von Bacon zu David Hume durch die Standpunkte des Naturalismus, Sensualismus, Idealismus und Materialismus: den Naturalismus auf baconischer Grundlage vertritt Thomas Hobbes, den Sensualismus John Locke, den Idealismus George Berkeley, den Materialismus die französische Aufklärung, die in Voltaire von Locke ausgeht, in Condillac sich dem Materialismus zuwendet, in Helvetius, Diderot, La Mettrie fortschreitet und in dem «système de la nature» die äußerste Grenze erreicht. Diese französische Philosophie stammt von Locke und ist ein Nebenzweig an dem großen Baum des Empirismus, der in Bacon wurzelt, in Hume gipfelt, und dessen Hauptäste Hobbes, Locke und Berkeley sind.

In der Denkweise des Empirismus sind gewisse Grundzüge enthalten, die gleich in Bacon hervortreten und sich in seinen Nachfolgern wie ein Familientypus erhalten. Die Erfahrungsphilosophie kann als wirkliche Dinge nur die wahrnehmbaren, d. h. einzelnen Objecte gelten lassen und erklärt die Gattungen oder Allgemein-

begriffe für bloße Abstracta, die nicht Vorstellungen der Dinge, sondern Zeichen für Vorstellungen sind, wie die Namen oder Worte Zeichen für Abstracta, die darum die Objecte auch nicht erkennbar, sondern nur mittheilbar machen. Diese Erfahrungsphilosophen denken in Rücksicht der Gattungen nominalistisch, wie die Scholastiker, die ihnen vorausgehen, aber sie sind antischolastisch, da sich ihr Interesse von den Glaubensobjecten abwendet und auf die natürliche Erkenntniß der sinnlichen Dinge richtet; sie machen aus dieser Richtung den Grundzug des neuphilosophischen Realismus im ausdrücklichen Gegensatz zu dem scholastischen Realismus, zu Plato und Aristoteles, zu der gesammten Formalphilosophie, und in demselben Maß, als sie die Gattungen, die Formen, die Zwecke als Idole und veraltete Irrthümer ansehen, müssen sie die teleologische Erklärungsweise verwerfen und die mechanische zur Geltung bringen. Die Elemente aller wirklichen Objecte sind die Einzelvorstellungen und Einzeldinge, aus deren Verbindung und Zusammensetzung alles Weitere abgeleitet sein will; daher nimmt die Erfahrungsphilosophie die Richtung der atomistischen Denkweise in dem Bewußtsein ihrer Verwandtschaft mit Demokrit. Werden die wirklichen Objecte oder die sinnlichen Dinge gleichgesetzt den Körpern, welche unabhängig von der Vorstellung als Dinge an sich gelten, so fällt der Atomismus mit dem Materialismus zusammen.

Wir werden hier in gedrängter und deutlicher Kürze diejenigen Hauptzüge der Erfahrungsphilosophie hervorheben, welche die baconische Lehre fortbilden, sei es, daß sie Forderungen erfüllen, welche Bacon gestellt, oder Untersuchungen ausführen, die er angeregt hat: ich meine solche Forderungen und Aufgaben, welche unmittelbar die philosophischen Grundsätze selbst betreffen. Auf diese ihre baconische Herkunft richtet sich unsere besondere Aufmerksamkeit aus zwei Gründen: einmal weil man diese Genealogie zu wenig beachtet und die Fortbildner der Erfahrungsphilosophie zu sehr als selbständige und eigenthümliche Denker angesehen hat, was sie Bacon gegenüber nicht oder in weit geringerem Maße sind, als man glaubt, man hat verkannt, daß Bacon die Quelle des neuphilosophischen Realismus ist und zwischen ihn und die Fortbildner eine Wasserscheide gesetzt, die ihre Zeitalter trennt; dann weil die späteren Entwicklungsformen der Erfahrungsphilosophie selbst nicht besser begriffen und gewürdigt werden können, als wenn man sie aus ihrem natürlichen Ursprunge, aus ihrem geschicht-

lichen Entstehungsgrunde herleitet und gleichsam mit der Wurzel aus der baconischen Lehre herauszieht. Bacon selbst, wo er von der Lehrmethode handelt, macht einmal die treffende Bemerkung, daß die Objecte am besten gelehrt werden, wenn man den Lernenden ihre Wurzeln bloßlege.[1]

Zweites Capitel.

Der Naturalismus: Thomas Hobbes. A. Das Verhältniß von Natur und Staat.

I. Hobbes' Aufgabe und Zeitalter.

Alle Erkenntniß soll sich nach Bacon auf die reine Erfahrung gründen und diese auf den natürlichen Verstand, dessen Objecte die sinnlichen Dinge sind. Daher ist die Erfahrungserkenntniß gleich der Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft, hatte Bacon mit großem Nachdrucke gesagt, ist keine Hülfswissenschaft, kein Uebergang, keine Brücke (pontisternium) zu Anderem, sondern „die große Mutter aller Wissenschaften", auf ihrer Grundlage sollen sich nicht bloß die physikalischen Fächer erneuen, wie Astronomie, Optik, Musik, nicht bloß die mechanischen Künste und sogar die Medicin, sondern, was manche noch mehr wundern wird, auch die humanistischen Wissenschaften, wie Moral, Politik, Logik. „Es ist kein Wunder, daß die Wissenschaften nicht wachsen, da sie entwurzelt sind." Und an einer andern Stelle sagt er: „Ich muß wiederholen, was ich schon oben erklärt habe, daß man die Naturwissenschaft auf die einzelnen Wissenschaften anwenden und diese auf jene dergestalt zurückführen müsse, daß kein Riß und keine Zerstückelung in der Erkenntniß entsteht, sonst ist auf keinen Fortschritt zu hoffen."[2]

Die Naturwissenschaft soll das Fundament aller Wissenschaften, auch der moralischen sein, diese Forderung hatte Bacon unumwunden gestellt, wie er sie nach der Anlage seiner Philosophie stellen mußte, aber er selbst hatte dieser Forderung keineswegs Genüge geleistet, er hatte sie in der Moral nur andeutungsweise, in der Politik nicht erfüllt und die Religion von ihrer Erfüllung direct ausgeschlossen.

---

[1] De augm. Lib. VI, cp. 2. Op. p. 152. — [2] Nov. Org. Lib. I, 88,107. Op. p. 300. 313—314. S. oben Buch II, Cap. VI.

Ueber die Politik wollte er schweigen, die Religion sollte nach ihm nichts mit der natürlichen Erkenntniß zu thun haben: hier ist innerhalb der baconischen Philosophie eine offen gelassene Lücke und deshalb die nächste zu lösende Aufgabe. Wenn die Philosophie an den Punkten stehen bleiben will, wo Bacon aus Gründen, die wir sehr genau kennen gelernt haben, nicht weiter gehen mochte, so entsteht jener Riß in unserer Erkenntniß, den er selbst für einen verzweifelten Zustand ansah.

Die Aufgabe ist einleuchtend: die moralischen Wissenschaften sollen der Naturwissenschaft gehorchen, die moralische Welt soll aus Naturgesetzen erklärt, auf den natürlichen Zustand des Menschen gegründet und daraus hergeleitet werden. Die Doppelfrage heißt demnach: was ist der menschliche Naturzustand? Wie folgt aus ihm die moralische Ordnung? Oder in baconische Ausdrücke gefaßt: wie folgt aus dem menschlichen «status naturalis» der «status civilis»? Es handelt sich um die rein naturalistische Begründung der sittlichen Welt, um diesen Standpunkt des Naturalismus, der aus dem Empirismus folgerichtig hervorgeht.

Diese Aufgabe ergreift und löst Thomas Hobbes, Bacons unmittelbarer Nachfolger und Schüler. Er war im Jahr der Armada geboren und hat den Meister um mehr als ein halbes Jahrhundert überlebt (1588—1679); Bacons Zeitalter war das der Elisabeth und des ersten Stuart, es fällt zusammen mit Englands nationalem Aufschwung unter dem Scepter der großen Königin, mit dem Abfall von der nationalen Politik und den parlamentarischen Kämpfen unter Jakob, welche die Staatsumwälzung vorbereiten; Hobbes erlebt die Erschütterungen, welche Bacon kommen sah, die Rebellion, den Sturz des Thrones, die Errichtung der Republik, die Wiederherstellung der Stuarts. Ein Jahrhundert englischer Geschichte liegt zwischen dem Untergange der Armada und der Vertreibung des letzten Stuart; dort siegt die religiöse Freiheit Englands und mit ihr die politische, hier die politische Freiheit und mit ihr die religiöse, dort die zur Nationalsache gewordene Reformation, hier die „Revolution“; zwischen beiden Epochen die „Rebellion“, die Republik, die Restauration. Die drei größten Philosophen, welche England im Laufe jenes Jahrhunderts gehabt hat, sind die Söhne dieser Zeitalter gewesen und ihre Lehren verhalten sich, wie ihre Epochen. Bacon entspricht der Reformation, Locke der Revolution, Hobbes, zwischen beide gestellt, in die Zeiten

der Rebellion und Restauration, hat seine Aufgabe so gefaßt, daß er beiden Rechnung trägt und sich die Frage aufwirft: wie muß der Staat beschaffen sein, um dem Ungeheuer der Rebellion, das ihn verschlingt, den Fuß dergestalt auf den Nacken zu setzen, daß es sich nicht mehr rührt? Ungeheuer will durch Ungeheuer vertilgt oder beherrscht sein: der Behemoth durch den Leviathan. Um die Drachensaat des Kriegs, von der Natur ausgebrütet, zu vernichten, werde der Staat ein Leviathan! Bacon hatte so oft und nachdrücklich erklärt, es sei der Zweck des Staats, in seinem Gebiet den Frieden zu begründen und zu sichern; diesen Zweck will Hobbes auf unfehlbare Art erreicht sehen, daher soll nach ihm der Staat alle Macht haben, er soll in seinem Gebiet allmächtig sein, ein „sterblicher Gott", er soll es sein nicht im Widerstreit, sondern im Einklang mit dem Naturgesetz. Auf diesen Punkt richtet sich Hobbes' Aufgabe und Lehre.

II. Lösung der Aufgabe.

1. Die Grundlage.

Der einundneunzigjährige Lebenslauf des Thomas Hobbes theilt sich in drei Perioden, welche durch die Jahre 1629 als das Jahr der Vollendung und Widmung seines ersten Werks, der Thukydidesübersetzung, durch das Jahr 1651 als der Vollendung und Veröffentlichung seines Hauptwerks in englischer Sprache, des Leviathan, und der Rückkehr in sein Vaterland nach elfjährigem politischem Exil (1640—1651) und durch seinen Tod am 4. December 1679 in Hardwicke, einer Besitzung des Grafen von Devonshire.

Er stammte von geringen Eltern, der Vater war Dorfvikar in der Nähe des Städtchens Malmesbury, der Sohn, erst auf einer Dorfschule, dann in einer Privatschule unterrichtet, machte seine akademischen Studien in Oxford (1603—1608) und erwarb sich hier den ersten philosophischen Grad als Baccalaureus. Lord Cavendish, seit 1613 Graf von Devonshire, machte ihn zum Hofmeister und Reisebegleiter seines Sohnes, der im Jahre 1625 dem Vater in Titel und Besitz als Graf von Devonshire folgte. Nach dem frühen Tode des letzteren (1628) ist von seiten der Gräfin das Verhältniß des Hauses Devonshire zu Hobbes aufgelöst, aber nach einigen Jahren wieder hergestellt worden (1631) und hat dann während der Lebensdauer des Philosophen, fast noch ein halbes Jahrhundert, fortbestanden. Nach

dem Wunsche der Gräfin wurde Hobbes jetzt der Hofmeister und Reisebegleiter ihres Sohnes, des noch unmündigen Grafen von Devonshire.

Die große europäische Tour mit seinem ersten Zögling (1610 bis 1613) war, wie es die Regel mit sich brachte, nach Frankreich und Italien gegangen; auch die zweite mit seinem nunmehrigen Zögling nahm dieselbe Richtung und ist dadurch besonders merkwürdig, daß er in Florenz die persönliche Bekanntschaft Galileis machte und pflegte, dessen Schriften und Lehre, insbesondere der berühmte Dialog, und dessen jüngst in Rom erlebten Schicksale ihn auf das höchste interessirt hatten. Sein Lieblingsaufenthalt war und blieb Paris, wo er mit einem wissenschaftlichen und philosophischen Mönch, dem aus Descartes' Lebensgeschichte uns sehr wohl bekannten Marin Mersenne, eine lebenslängliche Freundschaft schloß, und wo die philosophischen Fragen der neuen Zeit besser gekannt und geschätzt waren als in Oxford. Hier herrschten die Scholastik und Suarez.

In der Zeit zwischen den beiden Reisen in Frankreich und Italien hat Hobbes den verurtheilten, seiner Ämter entsetzten, vom Hofe verbannten Bacon kennen gelernt und in dessen letzten Lebensjahren 1621—1626 einige Zeit mit ihm während seines Aufenthaltes auf seinem Landgute in Gorhambury verkehrt. In der Art, wie Hobbes philosophische Äußerungen Bacons zu verstehen und wiederzugeben wußte, soll dieser die philosophische Begabung desselben erkannt und gerühmt haben. Kraft seines empiristischen Standpunkts mußte Bacon die empiristische, d. h. naturalistische Begründung der Logik, Moral und Politik fordern; er hat diese Aufgabe zu wiederholtenmalen ausgesprochen, und zwar mit dem schärfsten Nachdruck und der Hervorhebung ihrer völligen Neuheit. In eben dieser Schärfe und Neuheit hat Hobbes diese Aufgabe zu der seinigen gemacht und gelöst, daher der deductive (metaphysische) und naturalistische Charakter seines Systems, welchen letzteren man ihm und seinen Anhängern stets zum Vorwurf gemacht hat.

Demgemäß theilt sich das System, von der materiellen zur socialen Welt fortschreitend, in drei Haupttheile, nämlich die Lehre vom Körper, vom Menschen und vom Bürger (de corpore, de homine, de cive). Als Hobbes wegen des Bürgerkrieges sein Vaterland verließ, um elf Jahre in Paris zu verweilen (1640—1651), hatte er in englischer Sprache sein erstes Hauptwerk über die Elemente der natürlichen und politischen Gesetzgebung verfaßt (the elements of law

natural and politic), worin jene drei Haupttheile angelegt waren. Als er in sein Vaterland zurückkehrte, verfaßte er das zweite Hauptwerk über das Verhältniß von Staat und Kirche: „Leviathan, oder über Inhalt, Form und Macht des geistlichen und bürgerlichen Staates", zuerst in englischer Sprache (1651), zuletzt in lateinischer (1670): «Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis». Von jenen drei Haupttheilen seines Systemes hat er den dritten zuerst veröffentlicht, während seines Aufenthaltes in Paris: De cive (1642), die beiden anderen nach seiner Rückkehr: De corpore (1655) und De homine (1658).

Die Lösung geschieht in jener nominalistisch-atomistischen Denkweise, welche Bacons philosophische Geistesart kennzeichnete und sich in Hobbes mit ihrer ganzen Schärfe dergestalt ausprägt, daß sie im Unterschiede von Bacon die Form eines Systems annimmt und ausbildet. Nicht aus einer pedantischen Neigung, sondern weil es die Aufgabe, die Hobbes gesetzt war, so mit sich brachte; er sollte die sittliche Welt ihrem ganzen Umfange nach aus der Natur des Staates ableiten und diesen selbst rein naturalistisch begründen: daher war ihm die Form der Begründung, der Weg der Deduction, die „synthetische oder compositive Methode", wie er selbst sie nennt, vorgeschrieben, und indem er diese Erkenntnißart nach dem Vorbilde der Geometrie für die Philosophie in Anspruch nahm, hielt er die letztere ausdrücklich dem bloßen Empirismus entgegen. Hier ist die Differenz zwischen Hobbes und Bacon, die, ich wiederhole es, keineswegs den einen vom andern trennt, sondern in der gemeinsamen von Bacon beherrschten Sphäre enthalten ist und aus der Aufgabe folgt, welche durch Bacon bestimmt war.

Ein System von Folgerungen fordert eine Principienlehre, auf die es sich gründet, eine Art Metaphysik oder «philosophia prima», die das Lehrgebäude trägt. Hobbes muß diese Forderung an sich selbst stellen und, so sehr sie dem Empirismus zu widerstreiten scheint, mit den Mitteln desselben erfüllen. Das ist der ihm vorgezeichnete Weg, den er genau einhält. Wie ist aus dem Erkenntnißstoff, den der Empirismus als alleinigen zuläßt, eine Erkenntniß aus Principien möglich?

Ein System ist ein Inbegriff allgemeiner Wahrheiten, die durch den Zusammenhang von Grund und Folge, durch Beweise und Schlüsse verknüpft sind; die Elemente eines Systems sind daher wahre

Sätze, deren Besitz Wissenschaft und deren umfassender Besitz Weisheit genannt wird; die Elemente der Sätze (Urtheile) sind Worte, welche selbst nichts anderes sind als Zeichen (Noten oder Marken) für Vorstellungen, gemacht und erfunden, um die letzteren sowohl zu behalten als mitzutheilen. Entweder lassen sich diese Zeichen miteinander verbinden oder nicht, entweder sind sie vereinbar oder unvereinbar: im ersten Fall ist der Satz, der die Verbindung ausmacht, wahr, im andern absurd. Alles Begründen und Folgern ist daher nichts anderes als ein Verbinden und Trennen von Sätzen, die selbst lediglich im Verbinden und Trennen von Worten bestehen, im Addiren und Subtrahiren dieser Zeichen oder Marken. Beweisen heißt Schlüsse addiren, schließen heißt Urtheile addiren, urtheilen heißt Worte addiren. „Die Verständigen", sagt Hobbes, „brauchen die Worte als Rechenpfennige, die Thoren als wirkliche Münze, deren Bild und Ueberschrift sie verehren, es sei nun dieses Bild Aristoteles, Cicero oder der heilige Thomas." Daher besteht nach Hobbes aller Erkenntnißstoff, den wir vermöge des Räsonnements systematisch ordnen, in Worten, die gleich Rechenpfennigen sind, das Räsonnement selbst im Addiren und Subtrahiren dieser Zeichen, d. h. im Rechnen, daher die charakteristische Erklärung: „Denken ist Rechnen". Dieses Rechnungsvermögen, nämlich die Fähigkeit, die Vorstellungszeichen untereinander zu verbinden, ist die Vernunft, die den Menschen vom Thier unterscheidet; das Thier hat Verstand, d. h. die Fähigkeit ein Wort zu verstehen oder mit dem Wort als Zeichen eine Vorstellung zu verbinden, aber es kann die Vorstellungszeichen nicht untereinander verknüpfen, d. h. es kann nicht denken. Die Wissenschaft ist an die Sprache, an die Geltung der Worte gebunden, kraft deren es allein möglich ist, gemeingültige Sätze zu bilden und daraus ein System von Folgerungen zu entwickeln, das einer Grundlage bedarf, auf die es sich stützt. Diese Grundlage besteht in den Elementarsätzen, das sind diejenigen Worterklärungen oder Definitionen, die nach dem Beispiele der Geometrie einen bündigen Zusammenhang von Folgesätzen ermöglichen und fordern. Die Einsicht in jene Grundsätze aller Wissenschaften giebt die Fundamentalphilosophie (philosophia prima), die in Hobbes' Lehre den metaphysischen Zug ausmacht.

Nicht in ernsthaftem Gegensatze zum Empirismus. Das Material sind Worte, welche Vorstellungen bezeichnen und darum voraussetzen.

Was durch das Wort zum Ausdruck kommt, sind verallgemeinerte Vorstellungen, sogenannte Gattungsbegriffe, die auf keine andere Art festgehalten, aufbewahrt, verknüpft werden können, sie leben nur vermöge der Worte und in ihnen: hier ist Hobbes' nominalistische Denkweise, von der die Art der metaphysischen abhängt.

Verallgemeinerte Vorstellungen setzen Einzelvorstellungen voraus, aus denen sie hervorgehen, sie sind nichts anderes als deren Ueberbleibsel, daher ärmer, schwächer, undeutlicher als diese und in demselben Maße einander ähnlicher. Nennen wir die Einzelvorstellung Wahrnehmung und deren zurückgebliebene Spuren oder Nachwirkungen Erinnerung (Gedächtniß), so sind jene Gattungsvorstellungen verblaßte Erinnerungsbilder, deren Fortdauer und Mittheilung an die (Erfindung der) Sprache geknüpft ist, und deren Originale unsere Wahrnehmungen oder Sinnesempfindungen sind. Diese Empfindungen sind Vorgänge in unseren körperlichen Organen, sie sind das Product zweier Factoren, hervorgerufen durch den Eindruck von außen und bestimmt durch die eigenthümliche Gegenwirkung oder Reaction von innen. Die Ursache des Eindrucks ist Bewegung, die Folge der Reaction ist Empfindung; der Eindruck oder die Bewegung wird vermöge unserer Sinnesthätigkeit in Perception oder Empfindung umgewandelt, daher ist die letztere kein Abbild der Bewegung, keine Erkenntniß ihrer Ursache, denn es giebt keine Aehnlichkeit zwischen unserer Empfindungsart und der Bewegung, die sie verursacht.

Es giebt demnach für den gesammten wissenschaftlich zu ordnenden Vorstellungsstoff keine andere Quelle als die im Gedächtniß behaltene Wahrnehmung, d. h. Erfahrung: hier ist Hobbes' Empirismus. Es giebt für die Wahrnehmung keine andere Quelle als unsere Sinnesthätigkeit und Empfindung: hier ist Hobbes' Sensualismus. Es giebt für die Empfindung keine andere äußere Ursache als die Eindrücke der Körper auf unseren Körper, d. h. die Bewegung: hier ist Hobbes' Materialismus.

Unser Erkenntnißstoff ist gebunden an die Sinneswahrnehmung als seine Quelle, unsere Erkenntnißweise ist gebunden an die Bedingungen der Sprache und Abstraction (verallgemeinernde Imagination), die zuletzt von allen äußeren Dingen nichts übrig läßt als das abstracte Außereinander, die Vorstellung des Raums, und von allen Bewegungserscheinungen nichts übrig läßt als das abstracte Nach-

einander, die Vorstellung der Succession oder Zeit; Raum und Zeit sind demnach nicht Dinge oder Eigenschaften der Dinge, sondern bloße Vorstellungsarten, wie alles Abstracte, Formen unserer Einbildung, der Rahmen unseres Weltbildes. Daher giebt es keine anderen Erkenntnißobjecte als Dinge im Raum und deren Veränderungen, d. h. Körper und Bewegungen, und es giebt nur zwei Arten der Körper: solche, die uns gegeben sind, und solche, die wir machen, natürliche und künstliche Körper. Unter den letzteren ist der größte der Mensch im Großen, der gesellschaftliche Körper, der Staat. Der Staat ist unser Werk, wir begründen und machen ihn, daher giebt es vom Staat eine der Geometrie ähnliche demonstrative Wissenschaft, die Hobbes in seinen Versuchen «de corpore politico» und «de cive» entworfen und in seinem „Leviathan" ausgeführt hat.

2. Natur und Staat.

Der Staat ist nichts Ursprüngliches, er ist nicht gegeben, sondern gemacht; gegeben ist die Natur, der Mensch im Naturzustande, aus ihm soll der Staat hervorgehen als ein menschliches Product auf eine nothwendige und naturgemäße Weise, das ist die Aufgabe: der status naturalis als der erzeugende Grund des status civilis!

Zunächst sind beide Zustände einander entgegengesetzt, der Staat enthält, was der Naturzustand vollkommen ausschließt, das menschliche Gemeinwesen; er ist politisch, der Naturzustand atomistisch, hier begehrt jeder kraft des Naturtriebes die Erhaltung und Förderung seines Daseins, seine Macht ist sein Recht, er braucht und erweitert sie, so weit er kann, er gilt sich alles, die anderen gelten ihm nichts. Daraus folgt „der Krieg aller gegen alle", der gefährlichste aller Zustände, der jeden Einzelnen in den Grundbedingungen seines Daseins bedroht, denn jeder sieht in dem anderen den Wolf, der ihn frißt, um nicht gefressen zu werden: «homo homini lupus». So widerstreitet aufs äußerste der Naturzustand aller dem Naturtriebe jedes Einzelnen: dieser fordert die Selbsterhaltung, die jener bedroht, die Selbsterhaltung verlangt die Sicherung und Sicherheit des Daseins, die der Naturzustand aufhebt. Darum fordert das Naturgesetz selbst, daß der Naturzustand aufhöre, daß er völlig aufhöre, damit jedem das Dasein völlig gesichert werde. Das Naturgebot sagt: „bekämpft euch nicht länger, sondern vertragt euch, jeder mit allen,

um seines eigenen Besten willen, suche jeder seine Sicherheit!" Es giebt nur einen einzigen Weg, dieses Gesetz zu erfüllen: der völlige und freiwillige Austritt aus dem Kriegszustande, womit jeder Einzelne auf seine bis dahin gültigen Naturrechte verzichtet, womit alle diese ihre Rechte auf eine dritte Gewalt übertragen. Das einzige Mittel ist eine solche «renuntiatio», die zugleich «translatio» ist; sie ist allseitig, denn sie wird von jedem gefordert, sie ist wechselseitig, denn jeder begiebt sich aller bisherigen Rechte nur unter der Bedingung, daß die andern dasselbe thun: diese wechselseitige Rechtsübertragung ist der Vertrag[1], der den Naturzustand aufhebt und die Gesellschaft gründet, er ist durch das Naturgesetz geboten und darum so nothwendig wie dieses. Was aus diesem Grundgesetz folgt, hat naturgesetzliche Geltung und Kraft, der Inbegriff dieser Folgerungen ist nach Hobbes „die einzig wahre Sittenlehre".

3. Die absolute Staatsgewalt.

Der Naturzustand, der im «bellum omnium contra omnes» bestand, soll gründlich aufgehoben sein und für immer. Daher muß die Rechtsübertragung für unwiderruflich, der Gesellschaftsvertrag für unumstößlich gelten, er bedeutet in der Politik, was die Grundsätze in den Wissenschaften; einem Grundsatz zu widersprechen ist Unsinn, ebenso ist es Unsinn und Unrecht dazu, jenen Fundamentalvertrag in Frage zu stellen, der das Chaos des menschlichen Naturzustandes einmal für immer beendet und die menschliche Gesellschaft einmal für immer begründet hat. Soll dieser friedliche und geordnete Zustand unerschütterlich feststehen, so muß in Folge des Vertrages eine Gewalt errichtet werden, welche alle Macht und alles Recht in sich vereinigt, die unbedingt herrscht, der die Einzelnen unbedingt gehorchen. Diese Gewalt ist der Herrscher, der Souverän, der Staat, in dem alle vereinigt sind, wie vorher im Naturzustande alle getrennt waren: diese Vereinigung aller ist die Gesellschaft, das Gemeinwesen, das Volk. Staat, Souverän, Volk sind daher nach Hobbes identische Begriffe. Dem Staate gegenüber giebt es nur Unterthanen, er allein herrscht, er allein ist frei, die andern gehorchen, sie müssen thun, was die Gesetze befehlen, ihre Freiheit, sagt Hobbes, besteht nur in dem, was die Gesetze nicht verbieten. Der Anfang des Staats ist das Ende der Anarchie.

---

[1] Translatio juris mutua contractus dicitur. Lev. I, cp. 15, p. 68.

Die Staatsgewalt ist absolut, sie ist es in jeder Form. Diese Gewalt theilen oder beschränken heißt sie in Frage stellen oder die Gefahr des Naturzustandes erneuern. Welches auch die besondere Verfassung des Staats sein möge, in jeder ist die Möglichkeit, die Grundlage des Staats zu erschüttern, von Rechtswegen absolut ausgeschlossen. Es giebt kein Recht zur Revolution, die Anerkennung eines solchen Rechts wäre die Verneinung des obersten Grundsatzes aller Politik, ebenso unsinnig als wenn man in der Geometrie den Raum verneinen wollte. Darf aber die Staatsordnung in keiner Weise erschüttert oder gar aufgelöst werden, so folgt, daß die bestehende Ordnung der öffentlichen Dinge allemal die rechtmäßige ist und Hobbes' absolutistische Denkweise folgerichtig ebenso antirevolutionär als conservativ ausfällt.

Der «status naturalis» und «status civilis» verhalten sich, nach Hobbes, wie Chaos und Welt, jede Anarchie ist Rückfall ins Chaos, jede Revolution ist Sturz in Anarchie, darum ist nur die absolute Staatsgewalt im uneingeschränkten Sinne des Worts im Stande, das alte Chaos zu bändigen und seine Rückkehr zu verhüten. Erst kraft dieser Gewalt giebt es einen öffentlichen Willen, ein Gesetz; erst dem Gesetze gegenüber sind gesetzwidrige Handlungen oder Verbrechen möglich, erst im Staat giebt es Recht und Unrecht.

Je nachdem die Staatsgewalt ausgeübt wird durch Alle (Stimmenmehrheit), Wenige oder Einen, ist die Staatsform demokratisch, aristokratisch oder monarchisch. Unter allen Umständen ist der bestehende Staat der rechtmäßige, die absolute Staatsgewalt die richtige, weil sie allein die Selbsterhaltung des Staats verbürgt und sichert; je einiger und centralisirter diese Gewalt ist, um so besser für den Staatszweck, um so zweckmäßiger die Staatsform. Darum ist die monarchische Staatsform die zweckmäßigste, weil der Staatseinheit am besten entspricht die Einheit des Herrschers. So kommt Hobbes dazu, aus dem Naturgesetz das absolute Königthum zu begründen, das Volk ist die geordnete oder vereinigte Menge, diese ist das bürgerliche Gemeinwesen oder der Staat, der Staat ist die absolute Staatsgewalt, der Souverän, der König. Der König ist der Staat, er ist das Volk, er vereinigt in sich alle bürgerliche Macht, es ist daher logisch unmöglich, daß sich das Volk gegen den König empöre, da niemand gegen sich selbst aufstehen kann. In dem Staat, den Hobbes für den normalen erklärt, gilt im buchstäblichen Sinn das Wort,

das der gewaltigste Monarch jener Zeit bekannt hat: „der Staat bin ich!“ («l'état c'est moi!»).

Das absolute Königthum auf Grund des Naturgesetzes ist das Thema und die Summe dieser Staatslehre. Das Naturgesetz ist das gegebene, unabänderliche, aller menschlichen Willkür entrückte und darüber erhabene, nach Hobbes gleichbedeutend mit dem göttlichen Gesetz. Dieses Gesetz gelte der religiösen Vorstellung für den Willen Gottes, so fällt die naturalistische Begründung der monarchischen Staatsgewalt mit der religiösen zusammen, und wir haben „das absolute Königthum von Gottes Gnaden“ vor uns, die Theorie der Stuarts, welcher Hobbes das Wort redet. Hier ist die Wendung, mit der Hobbes' Staatslehre in die Zeitströmung eingeht, welche aus den Stürmen der Rebellion die Wiederherstellung des Königthums sucht. Dieses praktische Ziel seiner Theorie hatte Hobbes wohl im Auge. Setzen wir die absolute Staatsgewalt als die richtige und die monarchische Staatsform als die bestehende, deren Umsturz die Anarchie herbeiführt, so vereinigen sich für Hobbes alle Gründe der Theorie und Erfahrung, um die absolute Monarchie doctrinär zu begründen.

Jede andere Staatsverfassung vermindert die Sicherheit des Staats, ebenso jede andere Staatslehre. Nirgends sind die Irrthümer gefährlicher, als auf diesem Gebiet, da sie hier die öffentliche Sicherheit bedrohen und unmittelbar gemeinschädlich werden. Der monarchischen Staatsform gegenüber liegt die republikanische, der absoluten Staatsgewalt gegenüber liegt die beschränkte, sei es daß man die Staatsgewalt einem höheren Gesetz unterordnet oder ihr eine andere Gewalt nebenordnet, daß man ihr Rechte irgendwelcher Art auf Seite der Unterthanen gegenüberstellt oder endlich die Staatsgewalt selbst theilt und zersplittert. Ueber dem Könige giebt es kein Staatsgesetz, denn er ist der Staat; neben oder unabhängig von seiner weltlichen Gewalt oder gar über derselben keine geistliche, denn als Staat vereinigt er alle Gewalten in sich; ihm gegenüber giebt es keine Rechte der Unterthanen, denn in der Staatsgewalt sind alle Rechte vereinigt, und in ihr selbst giebt es keine Theilung oder Trennung der Gewalten, denn sie ist einig und untheilbar. Der König ist der Staat, er repräsentirt das Volk, er allein; es ist daher Unsinn, daß ihm gegenüber das Volk repräsentirt sein soll in einer gesetzgebenden Versammlung, die eine besondere Gewalt für sich ausmacht. Von hier aus verwirft Hobbes alle widerstreitenden Vorstellungsweisen als gefährliche Irr-

thümer, insbesondere die republikanische Staatslehre, die Lehre vom Rechte der Unterthanen, von der Trennung der weltlichen und geistlichen Gewalt, von Staat und Kirche, von der Trennung der Staatsgewalten selbst, von der repräsentativen Staatsform oder die constitutionelle Staatslehre; er bekämpft die Theorien des Alterthums wie des Mittelalters und wird bekämpft von denen der neuen Zeit. Dem Alterthum gegenüber ist Hobbes Naturalist in der Begründung des Staats und absoluter Monarchist in Ansehung der Verfassung, dem Mittelalter gegenüber ist er der entschiedenste Gegner der feudalen und hierarchischen Ordnung, des Lehnswesens, der Adels- und Priesterherrschaft, der neuen Zeit gegenüber ist er politischer Absolutist. Die Vertheidiger der Hierarchie, insbesondere die Jesuiten, bekämpfen in ihm den atheistischen Politiker, die Vertheidiger der repräsentativen Staatsform, insbesondere Montesquieu und Kant, den absolutistischen, sie setzen die bürgerliche Freiheit in die Trennung der Staatsgewalten, während Hobbes jede Trennung der Art als staatsgefährlich ansieht, jede Einschränkung der monarchischen Gewalt als revolutionär.

Als die Vertreter der republikanischen Staatslehre, die sich auf den Satz gründet, das Ganze sei früher als die Theile, der Staat ein sittlicher Organismus, dessen Glieder die Einzelnen sind, gelten ihm die Philosophen des Alterthums, die er aus politischen Gründen noch heftiger haßt, als Bacon aus logischen und physikalischen; wie dieser das aristotelische Organon, so bekämpft Hobbes die aristotelische Politik, beide werfen auf Aristoteles die Schuld der ärgsten Uebel, die sie kennen, Bacon macht ihn verantwortlich für das Elend der Wissenschaften und die unfruchtbare Wortweisheit der englischen Universitäten, Hobbes für das Elend des Staats, den Umsturz der öffentlichen Ordnung, den englischen Bürgerkrieg und die Hinrichtung des Königs, er will die republikanischen Schriftsteller der Griechen und Römer aus der Erziehung verbannt sehen, wie Plato den Homer, denn sie verderben die richtige Denkweise und erzeugen „die Krankheit der Tyrannenscheu, welche der Wasserscheu gleich sei".

Was die naturalistische Begründung des Staats betrifft, so giebt es nach Hobbes zwei Philosophen, die sich in Rücksicht sowohl der Uebereinstimmung als der Differenz mit ihm vergleichen: Spinoza und Rousseau. Alle drei stimmen darin überein, daß sie den Staat auf den Vertrag gründen, den sie aus dem Naturzustande herleiten, daß sie die Staatsgewalt als eine in sich einige und untheilbare fassen,

dagegen sind sie nicht ebenso einverstanden in der Art, wie sie die rechtsgültige Staatsform bestimmen und den Naturzustand selbst ansehen. Während Hobbes den Zweck der absoluten Staatsgewalt in der monarchischen Form am besten, weil am sichersten, erfüllt findet, erklären sich Spinoza und Rousseau für die republikanische Verfassung, jener mit Vorliebe für die Aristokratie, dieser für die Demokratie. Während Hobbes und Spinoza den menschlichen Naturzustand als Krieg aller gegen alle betrachten, ist Rousseau ganz anderer Meinung; nach ihm sind die Menschen von Natur nicht Feinde, sondern Brüder, der Naturzustand nicht ein wildes Chaos streitender Kräfte, sondern ein Paradies friedlicher und glücklicher Geschöpfe, er ist nicht barbarisch, sondern idyllisch, ein Zustand, den der bürgerliche Vertrag nicht vernichten, sondern so viel als möglich erhalten soll. „Die Menschen", sagt Rousseau, „verschenken sich bei Hobbes umsonst und fliehen aus dem Naturzustande in den Staat, wie die griechischen Helden in die Höhle des Cyklopen." Rousseaus Staat verhält sich zu dem von Hobbes, wie die mütterliche Natur zu dem furchtbaren Leviathan. Die Verwandtschaft zwischen Hobbes und Spinoza ist größer und geht tiefer als die beider mit Rousseau, und wenn wir die Philosophen, welche von Bacon und dem Empirismus herkommen, mit der entgegengesetzten Richtung des Rationalismus, welche Descartes einführt, vergleichen, so ist keiner, der sich mit Spinoza in eine so einleuchtende Parallele stellen läßt, als Hobbes.[1]

Die eine Hälfte der Aufgabe ist gelöst. Im Naturzustande bedroht jeder die Sicherheit des anderen, die im bürgerlichen Zustande jeder dem anderen gewährt; dort heißt es: «homo homini lupus», hier: «homo homini Deus». Der Staat ist naturalistisch begründet, alles andere, was zur sittlichen Menschenwelt gehört, muß politisch begründet werden. Es handelt sich um die politische Begründung der Moral und Religion: dies ist die zweite Hälfte der Aufgabe.

[1] Vgl. Rousseau, Contrat social, liv. I, ch. 2—6. Ueber Spinozas Staatslehre und deren Verhältniß zu Hobbes vgl. meine „Geschichte der neuern Philosophie", Bd. II. (Spinoza), 4. Aufl., 3. Buch, 8. Kap.

Drittes Capitel.

B. Das Verhältniß von Staat und Kirche.

I. Aufgabe.

Die Staatsgewalt ist absolut, sie begreift alle Gewalt in sich, nicht bloß die weltliche, auch die kirchliche, die sich auf die Religion gründet. Giebt es eine vom Staat unabhängige Gewalt, so ist die ganze Staatsgewalt fraglich und die Quelle nicht fest verschlossen, aus der die Anarchie hervorbricht. Nachdem Hobbes den Staat aus dem Naturgesetz hergeleitet, muß er Kirche und Religion auf den Staat gründen und der politischen Gewalt völlig unterwerfen. Hier hat es Hobbes mit zwei Gegnern zu thun, die einander selbst auf das heftigste widerstreiten, deren jeder auf seine Art die Trennung zwischen Staat und Religion, also die Unabhängigkeit der letzteren zum Ziel hat; die Einen wollen die Unabhängigkeit der religiösen Gemeinde, die Anderen (nicht bloß die Unabhängigkeit, sondern) die Herrschaft der Kirche, die absolute Kirchenherrschaft in der Form der Hierarchie und des Papstthums, den kirchlichen Staat über den weltlichen: dort die englischen Puritaner und Independenten, die mit Hülfe der entfesselten Religion die königliche Staatsgewalt gestürzt haben, hier die Jesuiten als die Vorkämpfer der römischen Hierarchie, insbesondere der Cardinal Bellarmin, gegen dessen Bücher von der Vertheidigung der päpstlichen Macht Hobbes einige Abschnitte seines Leviathan richtet.

Hobbes wird seine Aufgabe so lösen, daß die Lösung mit seinen politischen Grundsätzen und Absichten völlig übereinstimmt, er wird vom Naturzustande ausgehen und zu einem Ergebniß kommen, das für die Religion keine andere Form zuläßt, als die einer Staatseinrichtung, einer solchen, deren mustergültiges Beispiel sich in der englischen Staatskirche findet. Seine Religionslehre ist Hochkirchenpolitik. Wir haben gesehen, auf welchem Wege er von der Natur zum Königthum von Gottes Gnaden gelangt. Welcher Weg führt von der Natur zur englischen Hochkirche?

Eine Hauptschwierigkeit ist schon aus dem Wege geräumt. Ist überhaupt alle menschliche Gemeinschaft als gesetzmäßige Vereinigung nur möglich durch den Staat und in ihm, so folgt von selbst, daß auch die Religion als gemeinsamer Glaube und gemeinsame

Gottesverehrung auf rein politischem Grunde ruht. Giebt es ein Volk nur als Staat, so gilt dasselbe auch von der Volksreligion. Jede Volksreligion ist eine Staatseinrichtung. Die Frage nach der wahren Religion fällt hier zusammen mit der Frage nach der rechtmäßigen, nach der öffentlich sanctionirten, nach der bestehenden, welche die christliche ist. Daher zieht sich der Kern der ganzen Aufgabe in die Frage zusammen: in welcher Form paßt die christliche Volksreligion in den Staat, d. h. in diejenige politische Ordnung, welche den öffentlichen Frieden sichert? Die religiöse Frage erscheint unter dem Standpunkt der Staatsraison.

II. Lösung.

1. Die natürliche Religion.

Der natürliche Zustand der Menschen schließt jede Gemeinschaft aus, hier herrschen ungebunden und vereinzelt die rohen Begierden; was jeder Einzelne für sich begehrt, das scheint ihm gut und das Gegentheil böse. Gut oder böse, nützlich oder schädlich sind die Dinge nur, sofern sie begehrt oder geflohen werden; an sich sind die Dinge, wie Hobbes sagt, weder gut noch böse, weder schön noch häßlich. Versteht man unter sittlich oder moralisch Werthe von allgemeiner Geltung, so sind solche im Naturzustande nicht möglich, es giebt keine natürliche Sittenlehre, denn es giebt im Naturzustande keine gemeinsame Schätzung, keine gemeinsamen oder objectiv gültigen Werthe, weil es hier überhaupt keine Gemeinschaft giebt. Diese macht erst der Staat, erst seine Gesetze bestimmen, was *allen* gut oder schädlich ist, erst jetzt giebt es Gemeinnützliches und Gemeinschädliches, gerechte und ungerechte Handlungen, Gutes und Böses: der maßgebende Unterschied ist gesetzmäßig und gesetzwidrig, es giebt für die sittliche Werthschätzung kein anderes Maß als das öffentliche Gesetz, Moralität ist Legalität. „Das öffentliche Gesetz", sagt Hobbes, „ist das einzige Gewissen des Bürgers." Es wird sich nach Hobbes mit der Religion ähnlich verhalten als mit der Moral.

Der natürliche Mensch folgt seiner Begierde und Einsicht. Zufolge seiner Begierde haßt er, was ihm schadet; bekämpft und verfolgt er, was er haßt; was er nicht bekämpfen kann, davor fürchtet er sich, er bekämpft die erreichbaren Mächte, die ihn bedrohen, er fürchtet die unerreichbaren, die übermächtigen Naturgewalten, die ihm dämonisch erscheinen, als höhere Wesen seiner Art, die jeder nach der Art

und Kraft seiner Einbildung phantastisch gestaltet. So entsteht aus der Furcht, die von der Unwissenheit genährt wird, eine Religion in der Form des Götterglaubens, eine natürliche und individuelle Religion, die so viele Arten hat, als Einbildungskräfte zur Vergötterung der Naturmächte vorhanden sind.[1] Diese Naturreligion entsteht aus der Furcht, eine andere entsteht aus der Einsicht, aus dem natürlichen Erkenntnißtriebe, der in den Erscheinungen Wirkungen sieht, die Ursachen aufsucht, in der Kette der Ursachen fortschreitet und zuletzt eine höchste Weltursache fordert. So entsteht aus der natürlichen Einsicht und Reflexion der Glaube an ein höchstes, über alle menschliche Vorstellungskraft erhabenes, darum unerforschliches Wesen. Beide Religionsarten, die polytheistische und monotheistische, entstehen aus natürlichen und individuellen Beweggründen, jene aus der Furcht, diese aus dem Nachdenken. Da es aber von der ersten und ewigen Ursache der Welt eine positive Vorstellung nicht giebt, so ist ein solcher auf Nachdenken gegründeter Glaube an Gott nur die Grenze des Denkens, aber nicht der Inhalt einer Religion.

Die positive Religion im Naturzustande ist Dämonenglaube, die Dämonen sind die Phantasiegebilde der Furcht, die aus der Unwissenheit hervorgeht; die Unkenntniß der natürlichen Ursachen ist die Einbildung übernatürlicher oder dämonischer Mächte. Wie bei Epikur die Götter in den Zwischenräumen der Welt, so existirt bei Hobbes die Religion in den Zwischenräumen der Physik. Im Naturzustande hat jeder seine eigene Religion im Gegensatze zu den anderen. Was ihm Nutzen bringt, ist gut, was dem anderen nützt, ist schlecht, denn jeder andere ist sein Feind: so verhielt es sich mit der Moral im Naturzustande. Ebenso bekämpfen sich die religiösen Vorstellungen: jeder hält die seinigen für die wahren, seine Dämonen sind Götter, die des anderen Götzen, sein Dämonenglaube ist Religion, der des anderen Aberglaube.[1] Im Naturzustande giebt es kein Kennzeichen, welches die Religion vom Aberglauben unterscheidet, so wenig es ein Kennzeichen giebt zur Unterscheidung von Gut und Böse. Diese Unterscheidung macht der Staat durch das Gesetz: die legale Handlungsweise ist gut, die illegale böse; Religion ist die legale Gottesverehrung, die illegale ist Aberglaube. Im Naturzustande war alles böse, was mir schadet, alles Aberglaube, was nicht mein Glaube ist; dagegen im Staat gilt als Religion die öffentliche durch die

[1] Leviathan I, cp. 12, p. 56. — [2] Leviathan, I, cp. 11, p. 54.

Gesetzgebung legitimirte Gottesverehrung, jede andere gilt als Aberglaube, den daher Hobbes förmlich definirt als „die Furcht vor solchen unsichtbaren Mächten, die keine öffentliche Geltung haben".[1]

2. Die Staatsreligion oder Kirche.

Im Naturzustande giebt es keine gültige Moral und keine gültige Religion, daher weder Sitten- noch Religionslehre, beide sind erst im Staat möglich, denn erst durch die Staatsgesetze weiß man, was sittlich und glaubwürdig ist. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist **Kirche**, im Naturzustande giebt es keine Kirche, es giebt keine Gemeinschaft außer im Staat; daher ist der Staat Kirche, die christliche Kirche ist der Staat, dessen Unterthanen Christen sind, d. i. der Staat, welcher den christlichen Glauben sanctionirt hat, d. i. der Souverän, welcher befiehlt, den christlichen Glauben zu bekennen.

Nun könnte es scheinen, als ob bei Hobbes die Geltung der öffentlichen Religion gänzlich abhinge von der Laune der souveränen Willkür und es dem Fürsten ebenso gut gefallen könnte, das Christenthum zu verbieten, als zu befehlen. Auch hat Hobbes diesen Fall wie ein casuistisches Problem aufgeworfen und sich damit geholfen, daß er die innere Glaubensüberzeugung von dem äußeren Bekenntniß trennt, jene sei der Staatsgewalt unzugänglich und darum frei, dieses eine bloße Gesetzeserfüllung, die der Unterthan zu leisten, nicht zu verantworten habe.

Indessen steht die ganze Frage in der Luft und hat keine praktische Bedeutung. In Wirklichkeit ist das Christenthum gesichert, nicht bloß weil es die bestehende und anerkannte Religion, sondern weil das wohlverstandene Christenthum unter den bestehenden Religionen die einzige ist, welche der Leviathan vertragen kann. Wenn dieser „sterbliche Gott" eine Religion machen sollte, die vollkommen für ihn paßt, so könnte es nur eine solche sein, die ausdrücklich lehrt, daß ihr Reich **nicht** von dieser Welt ist, daß **alle** Herrschaft in dieser Welt dem Staate allein gebührt, es müßte der Glaube an ein künftiges Reich Gottes sein, wozu die Religion die Vorbereitung trifft und den Weg zeigt. Eben dies war der Glaube, den Jesus lehrte. Wir werden das Reich Gottes nach dem Tode erwerben, wenn wir im Leben Gottes

[1] Metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint, sive ab historiis acceptae sint publice, **religio** est; si publice acceptae non sint, **superstitio**. Lev. I, cp. 6, p. 28.



Gebote erfüllt haben; Gottes Gebote sind die Naturgesetze, aus denen der Staat in seiner absoluten Machtvollkommenheit hervorgeht und damit die Unterthanenpflicht des unbedingten politischen Gehorsams. Eine Religion, welche das Bürgerthum im künftigen Reiche Gottes abhängig macht von der Erfüllung der Unterthanenpflicht im gegenwärtigen Staat, ist für den Leviathan wie bestellt. Dieser Staat und diese Religion sind für einander, die letztere ist geschaffen, die Staatsreligion zu sein, welche der Leviathan braucht; es bleibt daher nur der Beweis übrig, daß das Christenthum in Wahrheit diese Religion ist.

3. Die christliche Kirche.

Eine öffentliche (organisirte) Religion kann überhaupt nur auf zwei Wegen zu Stande kommen: durch menschliche oder durch göttliche Gesetzgebung, alle menschliche Gesetzgebung ist politisch, die göttliche ist geoffenbart, jene geht auf den weltlichen oder bürgerlichen Staat, diese auf das Reich Gottes, dort gilt die Religion als Staatsmittel, um den menschlichen Gesetzen das Ansehen göttlicher Gebote zu verschaffen, damit sie für heilig gehalten und desto eifriger befolgt werden; hier gilt die Religion als Gottesherrschaft oder Theokratie. Im weltlichen oder bürgerlichen Staat bildet die Religion einen Bestandtheil des Staates, in der Theokratie der Staat einen Bestandtheil der Religion, dort ist die Religion dem Staat untergeordnet, hier verhält es sich umgekehrt. Die heidnischen Religionen waren politischer Natur, die geoffenbarte Religion, insbesondere die biblische, ist theokratisch. Die Träger dieser Offenbarung sind Abraham, Moses, Jesus. Die jüdische Theokratie ging unter im weltlichen Königthum, sie sollte wiederhergestellt werden durch den Messias, so haben es die Propheten verkündet. Dieser Messias ist Jesus, dessen Werk und Aufgabe die Restauration der Theokratie war, die Gründung eines messianischen Reichs, dessen Herrlichkeit beginnen wird, wann er wiederkommt, mit dem Tage des Gerichts. Während der Zeit von seiner Himmelfahrt bis zu seiner Wiederkunft, d. h. bis zur allgemeinen Auferstehung oder bis zum Ende dieser Welt, will er nicht herrschen, sondern nur lehren durch den Mund der Apostel und ihrer Nachfolger (der Bischöfe), der Inhalt der Lehre ist die Predigt vom künftigen Reich, von Jesus als dem gegenwärtigen Erlöser und künftigen König, von Jesus als dem Messias, kurz gesagt von Jesus Christus. Die religiöse Wirksamkeit, welche die Lehre

bezweckt, ist unsere Wiederversöhnung mit Gott, wodurch wir vorbereitet werden auf das künftige Reich, die Wiederversöhnung ist die „Restauration des Bundes", die Vorbereitung ist „unsere Regeneration". Sie besteht darin, daß wir Gottes Willen thun, seine Gebote halten, die mit dem Naturgesetz, darum mit dem Staatsgesetz oder dem Willen des Königs zusammenfallen, daß wir gute Unterthanen sind im politischen Sinn. So lange diese Welt steht, sollen die Könige herrschen, dann kommt das Königreich des Messias; in dieser Welt kann der Glaube an Jesus Christus zum herrschenden Glauben, d. h. zur öffentlichen Religion, zur Glaubensgemeinschaft oder Kirche nur dadurch werden, daß ihn die Könige sanctioniren, daher kann es in dieser Welt keine andere christliche Kirche geben, als die Staats- oder Landeskirche, deren Oberhaupt der König ist kraft göttlichen Rechts (jure divino), deren Bischöfe lehren im Auftrage des Königs oder im Namen St. Majestät (jure civili). So läßt Hobbes den christlichen Glauben in die Form der englischen Hochkirche eingehen als die einzige, welche in dieser Welt ihm adäquat ist, d. h. als die einzige, die in die Staatsordnung des Leviathan vollkommen paßt.

Die Kirche im Unterschiede vom Staat herrscht nicht, sondern gehorcht: es giebt nach göttlichem Recht keine Kirchenherrschaft. Die Kirche, die mit dem Staat zusammenfällt, kann nicht Weltkirche sein, sondern nur Staats- oder Landeskirche: es giebt nach göttlichem Recht keine katholische Kirche, kein Papstthum. Der Papst beansprucht seine Herrschaft als Stellvertreter Christi, aber es fehlen alle Bedingungen, um diesem Anspruch Rechtskraft zu geben: er hat dazu nicht die Vollmacht Christi, und wenn der Papst eine solche Vollmacht hätte, so würde sie nicht für diese Welt gelten, sondern erst für das künftige Reich, aber im künftigen Reich ist der Stellvertreter Christi nicht der Papst, sondern Petrus. Darum hat der Papst gar keine Stelle.

Ist nun die christliche Religion unter denen, welche die Geltung göttlicher Offenbarung beanspruchen, die letzte und darum bestehende, so ist der christliche Staat im Sinne von Hobbes der Souverän, der kraft seiner Machtvollkommenheit diese Religion zur Landeskirche macht und dadurch ihren öffentlichen Bestand sichert. Diese Kirche könnte nur gefährdet werden durch eine neue Offenbarung Gottes, aber eine solche Gefahr ist nicht zu fürchten, denn jede Offenbarung

Gottes ist ein Wunder, jede neue Offenbarung müßte ein Wunder sein, welches erlebt wird und der bereits gegebenen Offenbarung, d. h. der bestehenden Religion nicht widerstreitet. Wunder werden nicht mehr erlebt, darum ist eine neue Offenbarung nicht zu erwarten, sondern es bleibt bei der vorhandenen, geschichtlich gegebenen, deren Urkunden die Bibel enthält. Die Geltung der geoffenbarten, d. h. der christlichen Religion fällt daher zusammen mit dem kanonischen Ansehen der heiligen Schrift, verordnet durch die Staatsgewalt. Der Wille des Souveräns macht aus der Glaubensregel das Glaubensgesetz, aus dem kanonischen Ansehen die kanonische Autorität, die öffentlich gilt und alle zur unbedingten Anerkennung verpflichtet. So fällt der Glaube zusammen mit dem politischen Gehorsam. Es soll, was die Gesetze vorschreiben, geglaubt werden aus Unterthanenpflicht. Es giebt dem Gesetze gegenüber kein Gewissen, auch kein religiöses. Damit wird die Innenseite des Glaubens tonlos, es fällt gegenüber der Glaubens- und Schriftautorität, welche der Staat macht, gar kein Gewicht auf die Seite der persönlichen Ueberzeugung, die sich auf ihre Heils- oder Vernunftbedürfnisse beruft. Damit ist auch die Vernunftkritik von dem Gebiete des autorisirten Glaubens ausgeschlossen. „Die göttlichen Geheimnisse", sagt Hobbes, „sind wie die Pillen, die nicht gekaut, sondern ganz heruntergeschluckt werden müssen."[1] Das Bild ist sprechend. Bacon verglich die Glaubenssätze mit Spielregeln, Hobbes mit Pillen; die Spielregeln muß man befolgen, wenn man mitspielen will, und kann sich derselben so geschickt als möglich bedienen, die Pillen muß man nehmen um der Gesundheit willen, und es giebt nur eine Art des Gebrauchs: das einfache Schlucken. Beide mediatisiren die Religion durch die Politik; das ist das Thema, welches Bacon angedeutet und gelegentlich in seinen Essays behandelt, Hobbes dagegen zu seiner Aufgabe gemacht und systematisch durchgeführt hat.

---

[1] Mysteria autem, ut pillulae — si deglutiantur integrae, sanant; mansae autem plerumque revomuntur. Lev. IV, cp. XXXII, p. 173.

Viertes Capitel.

Der Sensualismus: John Locke. A. Die Wahrnehmung und deren Objecte. Die Elementarvorstellungen.

I. Lockes Aufgabe und Zeitalter.

Daß alle menschliche Erkenntniß nur durch Erfahrung möglich sei, diesen Satz hatte Bacon zur Grundlage und Richtschnur seiner Lehren genommen. Wie muß die Erfahrung beschaffen sein, um durch wirkliche Einsicht in die Vorgänge der Natur zur Erfindung zu führen? Wie kommt die Erfahrung zur Erfindung? In dieser Frage lag das Thema des neuen Organons, der Kern des baconischen Problems. Im Hintergrunde erhebt sich die Frage: wie ist die Erfahrung selbst möglich? Wie kommen wir zur Erfahrung? Bacon hatte in der sinnlichen Wahrnehmung und dem natürlichen Verstande die Bedingungen gesehen, aus deren richtiger Function die Erfahrung hervorgeht, diese Bedingungen selbst hatte er nicht näher untersucht. Jetzt muß aus der Leistung auf die Kraft zurückgeschlossen und diese aus jener erkannt werden. Wenn alle Erkenntniß, deren der menschliche Geist allein fähig ist, in der Erfahrung besteht, worin besteht demgemäß die Fähigkeit oder Natur des menschlichen Geistes?

Diese Fragestellung liegt, wie man sieht, ganz in der Richtung der baconischen Lehre und ist durch dieselbe so bestimmt, daß sie in den Vordergrund rücken muß. Sie läßt sich durch baconische Vorschriften noch genauer fassen. Der Begründer des Empirismus hatte oft und nachdrücklich erklärt, daß sich der menschliche Verstand, um richtig zu denken, aller vorgefaßten Begriffe vollkommen entschlagen müsse, er hatte von diesen abzulegenden Begriffen nicht einen ausgenommen; also giebt es nach ihm keinen Begriff, dessen der menschliche Verstand sich nicht entäußern könnte, keinen festgewurzelten, von der Natur unseres Verstandes unabtrennbaren, unserem Geiste angeborenen Begriff. Sollen alle Begriffe erst durch Erfahrung gewonnen werden, so ist vor aller Erfahrung der menschliche Geist ohne alle Begriffe, ohne allen positiven Inhalt. Dieser Schluß ist durch Bacons Erklärungen nicht bloß gefordert, sondern bereits gemacht, sogar wörtlich. Nach Bacons eigenen Worten soll sich der menschliche Verstand alle Begriffe aus dem Kopf schlagen, er soll

sich vollkommen reinigen, leeren, zurückversetzen in seine ursprüngliche, natürliche, kindliche Verfassung. Bacon selbst nennt diesen so gereinigten Verstand «intellectus abrasus» und vergleicht ihn mit einer Tenne, die gereinigt, geebnet, gefegt werden müsse: in dieser Arbeit bestand die negative Aufgabe seiner Philosophie, das erste Buch seines Organons beschäftigte sich ausdrücklich mit der Herstellung dieser «expurgata, abrasa, aequata mentis arena». Wenn also Bacon nichts Unmögliches fordert, so ist der menschliche Geist von Natur gleich einer leeren Tafel, einem unbeschriebenen Blatt.

Dieser baconische Schlußsatz ist der Punkt, von dem Locke ausgeht; die Bedingung, unter welcher Bacons Forderungen stehen, enthält schon die Aufgabe und Richtschnur für Lockes Untersuchung: die Nichtexistenz angeborener Ideen. Erfahrung ist erworbene Erkenntniß, angeborene Ideen sind nicht erworbene, sondern ursprüngliche oder angestammte Erkenntniß; daher muß die Erfahrungsphilosophie das Dasein angeborener Ideen völlig verneinen, dies hat sie in Bacon gethan, dessen Lehre von den Idolen sich in dem Satze summirt: „es giebt keine angeborenen Ideen". Das ist der Satz, auf den sich Locke gründet. Hier ist der Zusammenhang beider, Lockes Abhängigkeit von Bacon. Seine Lehre bildet einen Ring, der in die Kette der baconischen Grundgedanken eingreift.

Dadurch ist der ganze Charakter der lockeschen Untersuchungen angelegt und bestimmt. Alle Erkenntniß ist Erfahrung, diese selbst ist nur möglich durch Wahrnehmung: der Empirismus bestimmt sich näher als Sensualismus. Alle Bildung und Erfüllung des Geistes, da es von Natur keine giebt, muß allmählich entstehen, und da aus der ursprünglichen Leerheit nichts entstehen kann, so bildet sich der menschliche Geist unter äußern Einflüssen, durch fortgesetzten Verkehr mit der Welt; die Erkenntniß entsteht aus Bedingungen, deren Stoff oder Material außer ihr liegt und unabhängig von ihr gegeben ist durch die Natur der Dinge. Sie entsteht aus der Nichterkenntniß. Die Entstehungsweise der menschlichen Erkenntniß ist daher bei Locke nicht generatio ab ovo, was sie bei Leibniz sein wollte, sondern generatio aequivoca. Es giebt keine natürliche Erkenntniß im Sinne einer ursprünglich gegebenen, sondern nur eine natürliche Geschichte der menschlichen Erkenntniß im Sinne einer allmählich gewordenen. Diese darzuthun ist die eigentliche Aufgabe der lockeschen Philosophie: sie beschreibt die Naturgeschichte des menschlichen Verstandes,

nachdem sie bewiesen, daß die Natur des Verstandes ohne Geschichte, d. h. ohne Verkehr mit der Welt, ohne Erfahrung und Erziehung, vollkommen leer ist.

In der Fassung dieser Aufgabe erkennen wir nicht bloß seine Abkunft von Bacon, sondern auch seine Verwandtschaft mit Hobbes. Dieser lehrt die natürliche Entstehung des Staats, Locke die der Erkenntniß, beide im Sinne der generatio aequivoca: Hobbes erklärt den Staat aus Bedingungen, die nicht Staat, nicht einmal dem Staat analog, vielmehr dessen vollkommenes Gegentheil sind; Locke erklärt die Erkenntniß aus Bedingungen, die nicht Erkenntniß sind, auch nicht dieselbe präformiren, sondern sich zu ihr verhalten, wie das Leere zum Vollen. Hobbes nimmt zu seinem Ausgangspunkte den Naturzustand des Menschen, Locke den des menschlichen Geistes: dieser status naturalis ist bei beiden, dort verglichen mit dem Staat, hier verglichen mit der Erkenntniß, gleich einer tabula rasa.

An Lockes Namen knüpft sich der wichtigste Streit, den die neuere Philosophie über die angeborenen Ideen geführt hat: Bacon und Locke haben sie verneint, Descartes und Leibniz haben sie vertheidigt, Locke gegen Descartes, Leibniz gegen Locke, dieser steht in der Entwicklung der Streitfrage über die angeborenen Ideen zwischen Descartes und Leibniz, jenen bekämpfend, von diesem bekämpft. Das Studium der Schriften Descartes' hatte seinen philosophischen Geist, den der scholastische Unterricht in Oxford leer gelassen, geweckt und durch den erregten Gegensatz in die Richtung Bacons geführt, in welche seine naturwissenschaftlichen und medicinischen Studien einstimmten. Dann gab eine wiederholte Beobachtung den Anstoß zu dem Werk, welches ihn in der reifsten Kraft seiner Jahre dauernd beschäftigte und zum Philosophen seines Zeitalters machte. Er hatte in Oxford öfter streitige Erörterungen gelehrter Freunde mitangehört und dabei erfahren, wie der ganze Streit weniger in den Vorstellungen als in den Worten begründet und solchen unfruchtbaren Wortstreitereien, die das Gebiet der Philosophie bevölkern, nur dadurch ein Ende zu setzen sei, daß man den Ursprung der Worte aus den Vorstellungen und den Ursprung der Vorstellungen selbst auf das genaueste untersuche. Das Wissen ist an Urtheile und Sätze, diese an Worte, diese an Vorstellungen gebunden. So sah Locke eine analytische Untersuchung vor sich, die in eine Reihe von Fragen zerlegt werden mußte, deren erste und fundamentale auf den Ursprung

unserer Vorstellungen gerichtet war. Das Werk, das aus dieser Arbeit hervorging, war sein „Versuch über den menschlichen Verstand" in vier Büchern, von denen die beiden ersten die Natur der Vorstellungen, das dritte die der Worte, das letzte die der Erkenntniß darthun sollte; der erste Plan des Werks fällt in das Jahr 1670, die Vollendung in das Jahr 1687, die Veröffentlichung in das Jahr 1690, kurz vorher war ein Auszug in französischer Sprache, übersetzt von Le Clerc, in der Bibliothèque universelle erschienen. Als Locke die Idee zu diesem Werk faßte, war er 38 Jahre alt, er war 57, als er es veröffentlichte; ebenso alt war Kant, als er seine Vernunftkritik herausgab.

Lockes Lebenszeit umfaßt zweiundsiebenzig Jahre und reicht vom 29. August 1632 bis zum 28. October 1704. Wir unterscheiden drei Abschnitte. Die ersten zweiunddreißig Jahre umfassen seine Kindheit in Wrington, die Schulzeit in Westminster, die Studien in Oxford, er wird Baccalaureus (1651), Magister (1658) und wendet sich von den Scholastikern zu Descartes, im Gegensatze zu welchem er die baconische Richtung ergreift und sich den naturwissenschaftlichen, insbesondere den medizinischen Studien zuwendet, die er mit Eifer und Erfolg betreibt.

Nach einem kurzen Aufenthalt in Berlin (1664), wohin er den englischen Gesandten William Swan als Legationssecretär an den Hof des großen Kurfürsten begleitet hatte, kehrt er nach Oxford zurück. Ein ähnliches Verhältniß, wie das zwischen Hobbes und Lord Cavendish (seit 1613 Grafen von Devonshire) bildet sich im Jahre 1666 zwischen Locke und Lord Anthony Ashley (seit 1672 Grafen von Shaftesbury), nur daß Lockes Verhältniß persönlich höher und freundschaftlicher gerichtet ist, als das des Hobbes; Locke ist der ärztliche und pädagogische Rathgeber; er wird der Erzieher des Sohnes und wählt diesem die Gattin, später des Enkels, der als Verfasser der «characteristics» sich unter den philosophischen Schöngeistern Englands einen berühmten Namen gemacht hat. Durch sein Verhältniß zu Lord Ashley kam Locke wiederholt zu staatsmännischen Aufgaben und Ämtern. Bald nach dem Antritt seiner Regierung hatte Karl II. die nordamerikanische Provinz Karolina acht englischen Lords geschenkt, darunter war Ashley. Locke erhielt den Auftrag, die Verfassung zu entwerfen, er that es und nahm in seinen Entwurf, den die Lords bestätigten (1669), solche Grundsätze religiöser Toleranz auf, wonach die Religion nicht eine

Sache des Staats, sondern lediglich der Gemeinden sein sollte, deren Bekenntniß und Cultus im weitesten Umfange deistischer Vorstellungsweise der Staat zu dulden und anzuerkennen die Pflicht habe. Hier wurde jene Trennung von Staat und Kirche grundsätzlich ausgesprochen, die sich Nordamerika zu eigen gemacht hat. Im Jahr 1672 wurde Ashley Graf Shaftesbury und Großkanzler von England, im Jahr 1679 Premierminister, beidemal erhielt Locke ein Secretariat, beidemal dauerte seine Amtsführung so kurz als die des Grafen, der sehr bald mit der Hofpartei zerfiel und zuletzt nach einer Verhaftung sich in England nicht mehr sicher fühlte. Er ging nach Holland (1682), wohin Locke ihn begleitete; hier starb Shaftesbury schon im folgenden Jahre. In diesen zweiten Lebensabschnitt Lockes fallen seine Reisen nach Frankreich, auf der ersten begleitete er den Grafen Northumberland (1668), auf der zweiten, die er um seiner Gesundheit willen ins südliche Frankreich unternahm (1675), lernte er in Montpellier Herbert den nachmaligen Grafen Pembroke kennen, dem er später sein Hauptwerk gewidmet hat. Die letzten fünfzehn Lebensjahre (1689 bis 1704) sind für seinen philosophischen Ruhm die wichtigsten, es ist die Zeit der Ernte; jetzt empfängt die völlig gereiften Früchte seiner Arbeiten das durch eine große politische Krisis zur Aufnahme dieses Philosophen gründlich vorbereitete und gereifte England. In den ersten fünf Jahren dieses letzten Abschnittes veröffentlicht Locke seine Werke, in dem folgenden Lustrum (1695—1700) bekleidet er im Ministerium des Handels und der Colonien noch einmal ein Staatsamt, bis seine schwache Gesundheit das Klima Londons nicht mehr verträgt; die letzten fünf Jahre lebt er größtentheils in freier und gastlicher Muße in der Grafschaft Essex zu Oates im Hause des Ritters Masham, dessen Frau, eine Tochter des Philosophen Cudworth, nach Lockes Grundsätzen ihre Kinder erzog und die Zeugin seines Todes war.

Lockes philosophische That fällt zusammen mit einer der wichtigsten Epochen Englands, dem Sturze Jakobs II., dieses letzten und schlechtesten Königs aus dem Hause Stuart, das auf dem Throne Englands in keinem seiner Herrscher eine einzige wirkliche Regententugend bewiesen; unter Karl II. hatte die Frivolität geherrscht, unter seinem Bruder Jakob II., dem noch gesunkenen Enkel Jakobs I. (was viel sagen will), wagte die Bigotterie und der Despotismus in der unfähigsten Form den letzten Versuch gegen England, der durch die

jämmerliche Person des Königs und den Widerstand der Nation gänzlich scheiterte. Wilhelm von Oranien im Bunde mit dem englischen Volk brachte den Sieg der politischen und religiösen Freiheit und empfing die Krone, die nach zweimaliger feiger Flucht des letzten Stuart (December 1688) das Parlament den 22. Januar 1689 für erledigt erklärt hatte. Diesen Act vollzieht die „englische Revolution", ein Jahrhundert vor der französischen. Ein Jahr vor dem Ausbruch der Krisis hatte Locke sein Hauptwerk vollendet, ein Jahr nach jener Umwandlung, die in England das constitutionelle Königthum neu begründet und feststellt, wurde es veröffentlicht. Die Widmung ist vom 24. Mai 1689. Es bildet einen wesentlichen Bestandtheil der durch den Namen Wilhelms III. bezeichneten Epoche, es verhält sich zur englischen Revolution, wie Kants Vernunftkritik zur französischen. Lockes Person und Denkweise stimmt ganz in das Zeitalter Wilhelms III., er hatte seit 1682 in Holland gelebt, von Jakob II. verfolgt, fälschlicherweise aufrührerischer Handlungen verdächtigt, durch die geforderte Auslieferung in seiner persönlichen Sicherheit dergestalt bedroht, daß er in Holland selbst sich verbergen mußte; nach der Entthronung Jakobs war er mit dem Geschwader, das die Prinzessin von Oranien nach England führte, in sein Vaterland zurückgekehrt (Februar 1689). Nach der Herausgabe des Hauptwerks folgt in einer Reihe von Schriften die Anwendung seiner Lehre auf Politik, Religion, Erziehung. Seine beiden Abhandlungen über Regierung, seine nationalökonomischen Betrachtungen über Münzwesen, den Bedürfnissen und Fragen der Zeit entsprechend, erschienen 1691, die Gedanken über Erziehung 1693, die Schrift über die Vernunftmäßigkeit des Christenthums 1695; mit diesem Werk und dem Versuch über den menschlichen Verstand hängen genau seine Briefe über Toleranz zusammen, von denen der erste (1685 geschrieben) 1689 in lateinischer Sprache erscheint, der zweite 1690, der dritte 1692, der letzte durch seinen Tod unterbrochen wird. Der erste dieser Briefe war an Limborch, einen Freund Lockes, Professor der Theologie bei den Remonstranten in Amsterdam, gerichtet, den Locke, wie sich selbst, auf dem Titel der Schrift durch Initialen bezeichnet hatte; die des Verfassers bedeuten: „John Locke aus England, Freund des Friedens, Feind der Verfolgung". Der Hauptgegner der Toleranzbriefe, gegen dessen wiederholte Angriffe Locke die drei letzten schrieb, war Jonas Proast, ein Theologe in Oxford; der andere theologische Gegner, der

seine Schrift über das Christenthum als einen Stützpunkt des Deismus bekämpfte, war Stillingfleet, Bischof von Worcester. In Holland hatte Descartes seine philosophische Einsiedelei gefunden, Spinoza seine Heimat gehabt, bevor Locke hier ein Asyl suchte, er war in demselben Jahr mit Spinoza geboren, er kam fünf Jahre nach dessen Tode nach Holland und vollendete hier sein Hauptwerk, zehn Jahre nachdem Spinozas Hauptwerk erschienen.[1]

II. Lösung der Aufgabe.

1. Ursprung der Vorstellungen.

Daß alle Erkenntniß bloß in der Erfahrung bestehe und aus ihr folge, hatte der Empirismus in Bacon erklärt und damit jeden Anspruch auf eine nicht durch Erfahrung erworbene, sondern ursprüngliche, der menschlichen Seele angestammte Erkenntniß verworfen: die Annahme sogenannter angeborener Ideen oder Grundsätze. In diesem Punkte den baconischen Empirismus gegen Descartes zu rechtfertigen ist Lockes erste Aufgabe. Es giebt keinerlei angeborene Grundsätze, weder theoretische, noch praktische, noch religiöse, es giebt keine im Urbesitz der Seele vorhandene natürliche Erkenntniß, Moral, Religion. „Woher der gesammte Stoff der Vernunft und Erkenntniß stammt? Darauf antworte ich mit *einem* Worte: aus der *Erfahrung*; in ihr ist unsere ganze Erkenntniß gegründet, aus ihr folgt sie als ihrem letzten Grunde."[1]

Versteht man unter angeborenen Wahrheiten die natürliche Fähigkeit, solche Einsichten zu gewinnen, so ist darüber kein Streit, aber die Fähigkeit zu erwerben ist noch nicht der Erwerb, man kann

---

[1] Locke's Werke sind: An essay concerning human understanding in foor books. London 1690.

Two treatises on government. Some considerations of the conseqences of lowering the interest and raising the value of money, in a letter sent to a member of parliament 1691.

Some thoughts concerning education. 1693.

The reasonableness of christianity, as delivered in the scriptures. 1695.

Epistola de tolerantia ad clarissimum virum T. A. R. P. T. O. L. A. (theologiae apud remonstrantes professorem, tyrannidis osorem, Limburgium Amstelodamensem) scripta a. P. A. P. O. J. L. A. (Pacis amico, persecutionis osore Joanne Lockio Anglo). 1689.

Second letter for toleration. 1690. Third letter. 1691.

The works of John Locke in three volumes. fol. London 1714.

[2] Ess. II, ch. 1, § 2.

daher unter angeborenen Wahrheiten nur verstehen, daß gewisse Sätze, seien es Erkenntnißprincipien oder sittliche Regeln, von Natur dem menschlichen Verstande inwohnen. Nun kann „im Verstande sein" nichts anderes bedeuten als „verstanden sein" oder im Lichte des Bewußtseins liegen, weshalb angeborene Wahrheiten jedem menschlichen Verstande auf gleiche Weise einleuchtend sein müssen. Diese Folgerung wird an der Erfahrung zu Schanden, sie scheitert an so vielen negativen Instanzen. Was man als angeborene Wahrheiten anzuführen pflegt, wie z. B. den Satz des Widerspruchs, ist in seiner Allgemeinheit nur den wenigsten bekannt und einleuchtend. Was also macht eine Wahrheit zur angeborenen? Die allgemeine Zustimmung! Aber es giebt thatsächlich keine solche Uebereinstimmung, und wenn sie wäre, könnte sie nur durch allmählichen Vernunftgebrauch zu Stande gekommen sein, also auf einem Wege, der nicht für, sondern gegen das Angeborensein Zeugniß ablegt. Auf diesem Wege werden alle Wahrheiten gefunden. Sollen angeborene Wahrheiten diejenigen sein, welche durch Vernunftgebrauch sei es mit der Zeit oder sofort entdeckt werden, so müßte es Legionen solcher Wahrheiten geben, was niemand behauptet. Man wird doch nicht meinen, daß ein Kind zu der Einsicht, daß süß nicht bitter und gelb nicht roth ist, erst dadurch kommt, daß es den Satz des Widerspruchs auf diese Vorstellungen anwendet. Sind also die sogenannten angeborenen Wahrheiten nicht vor ihrer Erkenntniß, diese aber in allen Fällen, wo sie überhaupt weder alle Vorstellungen angeboren oder keine.[1] Dies gilt von den eintritt, so viel später als die einzelnen Vorstellungen, so sind ent-Grundsätzen des Erkennens so gut als von denen des Handelns. Auch die sittlichen Regeln sind keine angeborenen Normen, sondern Producte der Bildung und Erziehung, wir bringen nicht das Gewissen mit auf die Welt und in ihm ausgeprägt die Vorstellungen von Recht und Unrecht, sondern diese Vorstellungen entstehen und bilden sich, wie alle übrigen, und damit erst entsteht, was wir Gewissen nennen. Es ist nichts anderes, sagt Locke, als „unsere eigene Meinung von der moralischen Richtigkeit oder Verkehrtheit unserer Handlungen".[2]

Wir haben einen Vorrath von Vorstellungen: das ist die zu erklärende Thatsache. Von dieser Vorstellungswelt ist uns nichts angeboren, sondern alles entstanden und erworben: diese negative Ein-

[1] Ess. I, ch. 2, § 1–18. — [2] Ess. I, ch. 3, § 8.

sicht giebt der Erklärung die Richtschnur. Wir haben in uns nur die Fähigkeit, Vorstellungen zu empfangen und zu bilden, wir können keine schaffen, sondern sind in aller Vorstellungsbildung angewiesen auf das gegebene (nicht angeborene, sondern empfangene) Material. Wir verhalten uns zunächst nur empfangend oder wahrnehmend, in dieser Wahrnehmung liegt die Quelle aller Erfahrung, aller Erkenntniß. Was wir wahrnehmen ohne irgendwelche willkürliche Zuthat, das bildet die ersten, nicht weiter aufzulösenden, darum einfachsten Bestandtheile oder Elemente unserer Vorstellungswelt.

Daß es keine angeborenen Ideen giebt, die Beweisführung dieses Satzes bildet die negative Grundlage der lockeschen Lehre; die positive Grundlage derselben ist die Lehre von den Elementarvorstellungen. Die Seele ist wie ein „weißes unbeschriebenes Blatt", welches die Schriftzeichen nicht in sich trägt, sondern von der Hand des Schreibenden empfängt: „sie gleicht", sagt Locke, „einem dunkeln Raum, der durch einige Oeffnungen Bilder von außen aufnimmt und die Kraft hat, sie in sich festzuhalten".[1] Ohne Bild zu reden: es giebt nur eine Quelle, aus welcher unsere Vorstellungen kommen, die Wahrnehmung, deren unmittelbare Objecte in Ansehung aller übrigen Vorstellungen die ersten und darum einfachsten sind.

2. Sensation und Reflexion. Die Elementarvorstellungen.

Nun wird unser Wahrnehmungsvermögen erregt durch Vorgänge in und außer uns, welche letztere, da sie unsere Sinnesorgane afficiren und durch die Nerven in das Gehirn, „dieses Audienzzimmer der Seele"[2], geleitet werden, wo sie die Wahrnehmung empfängt, sinnliche Vorgänge heißen. Demnach unterscheidet sich unsere Wahrnehmung in äußere (sinnliche) und innere oder „Sensation und Reflexion", durch jene nehmen wir wahr, was von außen auf unsere Sinne einwirkt, durch diese, was in uns selbst geschieht. Mit dieser Unterscheidung wird nichts weiter erklärt, sondern nur die Thatsache, in der unsere Wahrnehmung besteht, ausgedrückt und beschrieben. Man sieht leicht, daß wir in uns nur wahrnehmen können was geschieht, und daß alles innere Geschehen durch Empfindungen veranlaßt wird; wir müssen etwas empfinden, um etwas zu begehren, um

---

[1] Ess. II, ch. 1, § 2, und II, ch. 11, § 17. — [2] Ess. II, ch. 3, § 1, „the minds presence-room".



eine Vorstellung vom Begehren selbst zu haben; ohne die Sensation würde es niemals zu Objecten kommen, welche die Reflexion vorstellt.

Alle Elementarvorstellungen oder einfache Ideen sind demnach die unmittelbaren Objecte entweder bloß der Sensation oder bloß der Reflexion oder beider. Da nun die sinnlichen Wahrnehmungsobjecte sich an die verschiedenen Sinne vertheilen, so müssen innerhalb der Sensation solche Vorstellungen, die bloß durch einen Sinn wahrgenommen werden können, von solchen unterschieden werden, die (nicht bloß einem, sondern) mehreren angehören. Demnach zerfallen sämmtliche Elementarvorstellungen in folgende vier Klassen: sie sind die unmittelbaren Objecte 1) bloß der Sensation vermöge eines Sinnes, 2) bloß der Sensation vermöge mehr als eines Sinnes, 3) bloß der Reflexion, 4) sowohl der Sensation als der Reflexion.[1]

Die Vorstellungen des Lichts und der Farben sind nur durch das Gesicht, die der Laute und Töne nur durch das Gehör, die des Süßen, Bittern, Sauern u. s. f. bloß durch den Geschmack, die der Düfte nur durch den Geruch, die des Kalten, Warmen, Harten, Weichen, Glatten, Rauhen u. s. f. bloß durch das Gefühl möglich. Dies sind die Fälle und Beispiele der ersten Art. Unter den Elementarvorstellungen dieser Klasse hebt Locke eine besonders hervor: die der Solidität (Undurchdringlichkeit), wahrnehmbar nur durch das Gefühl oder den Tastsinn; das Object dieser Wahrnehmung ist der Körper, sofern er den Raum erfüllt und jedem Angriff Widerstand leistet, womit der Unterschied der körperlichen von der bloß räumlichen Ausdehnung einleuchtet, welchen Descartes verneint hatte.[2]

Die Vorstellungen des Raumes, der räumlichen Ausdehnung und Veränderung, der Figur, Bewegung und Ruhe sind wahrnehmbar sowohl durch den Gesichts- als durch den Tastsinn, daher Fälle und Beispiele der zweiten Klasse. Unsere eigene Thätigkeit ist vorstellend und begehrend, denkend und verlangend, Verstand und Wille. Das Behalten, Unterscheiden, Begründen, Urtheilen, Wissen, Zweifeln, Glauben sind Arten des Denkens. Diese Vorstellungen sind unmittelbare Objecte der Reflexion und bezeichnen die dritte Klasse der einfachen Ideen.[3]

Die Vorstellungen der Lust und Unlust, der Existenz, Einheit und Kraft sind unmittelbare Objecte sowohl der Sensation als Reflexion. Was wir wahrnehmen, sei es von außen oder innen, stellen

[1] Ess. II, ch. 3, § 1. — [2] Ess. II, ch. 4. — [3] Ess. II, ch. 5 und 6.

wir als wirklich vorhanden vor, als Eines, jede Veränderung als Wirkung oder Aeußerung einer Kraft; jede Veränderung, es seien die Vorgänge der Bewegung außer uns oder der Vorstellungen in uns, enthält die Unterschiede der Succession, d. h. die Vorstellung der Zeit, die demnach ein unmittelbares Object (einfache Idee) sowohl der äußeren als inneren Wahrnehmung ausmacht, hauptsächlich der inneren, da ja auch die Bewegung oder äußere Veränderung in einer Succession von Vorstellungen besteht.[1]

Wir heben aus dem Reich der Elementarvorstellungen drei als besonders wichtig hervor: die Vorstellungen des Körpers, des Raumes, der Zeit; die des Körpers (Solidität) fällt bloß in die Sensation, in das Gebiet eines Sinnes, des Tastsinns; die des Raumes fällt bloß in die Sensation, in das Gebiet mehrerer Sinne, des Gesichts- und Tastsinns; die der Zeit fällt in das Gebiet der Sensation und Reflexion, vornehmlich in das der letzteren, sofern dieselbe alle Vorstellungen, auch die sinnlichen, als innere Vorgänge umfaßt.

Damit hat Locke das Fundament seiner Lehre gelegt. Er hat durch Analyse die Elementarvorstellungen aufgefunden, die sich zu unserer gesammten Vorstellungswelt und Erkenntniß verhalten, wie das Alphabet zur Sprache, wie die Grundzahlen zum Rechnen und die geometrischen Elemente zur Mathematik. Man zeige mir, sagt er, ein Vorstellungselement, das aus einer anderen Quelle stammt als der Wahrnehmung, der äußern und innern; man zeige mir unter allen übrigen Vorstellungen eine, die nicht aus jenen Vorstellungselementen besteht.[2]

Unsere gesammte Vorstellungswelt zerfällt demnach in zwei große Klassen: Elementarvorstellungen und componirte Vorstellungen, einfache (simple ideas) und zusammengesetzte (complex ideas). Wir wissen, welches die einfachen sind. Welcher Art sind die zusammengesetzten? Wie werden sie gebildet, da sie durch die bloße Wahrnehmung nicht gebildet werden?

3. Die primären und secundären Qualitäten.

Indessen muß zuvor die Geltung oder der Erkenntnißwerth der einfachen Vorstellungen näher bestimmt werden. Wie verhalten sich unsere unmittelbaren Wahrnehmungsobjecte zu den wirklichen Ob-

[1] Ess. II, ch. 7, § 9. Vgl. über die Zeit II, ch. 14, § 6. — [2] Ess. II, ch. 7, § 10.

jecten, zu den unabhängig von unserer Wahrnehmung existirenden Dingen? Da wir uns zu den einfachen Vorstellungen nicht schaffend, sondern bloß empfangend oder passiv verhalten, so hat jede derselben in unserer Wahrnehmung den Charakter des Gegebenen und Positiven, gleichviel, ob wir Wärme oder Kälte fühlen, Schatten oder Licht sehen, wir stellen etwas Bestimmtes vor, das die Wirkung einer Thätigkeit, die Aeußerung einer Kraft sein muß. Diese Kraft gehört den von unserer Wahrnehmung unterschiedenen und unabhängigen Objecten, sie ist die Eigenschaft der Dinge. Also wird gefragt: wie verhalten sich unsere einfachen Vorstellungen zu den Eigenschaften der Dinge?[1]

Da innerhalb der Reflexion das unmittelbare Object unserer Wahrnehmung wir selbst sind in dem bestimmten Ausdruck unserer Thätigkeit, so ist klar, daß wir hier unsere eigenen Kraftäußerungen oder Eigenschaften unmittelbar vorstellen. Die obige Frage betrifft daher näher das Verhältniß unserer einfachen Vorstellungen zu den Dingen außer uns, d. h. unserer Sensation zu den Körpern und deren Eigenschaften. Die Frage ist: ob unsere Sensationen die Eigenschaften der Körper vorstellen, wie sie sind, oder nicht? Anders ausgedrückt: ob unsere sinnlichen Vorstellungen den Eigenschaften der Körper ähnlich, ob sie deren Abbilder sind oder nicht?

Unterscheiden wir mit Locke zwei Arten körperlicher Eigenschaften: solche, die den Körpern unter allen Umständen zukommen und von deren Dasein unabtrennbar sind, und solche, welche die Körper nur unter gewissen Umständen und beziehungsweise haben als Wirkungen, die ein Körper auf einen andern ausübt oder von einem andern empfängt. Jene nennt Locke „primäre Qualitäten", diese „secundäre". Es liegt in der Natur der Körper, daß sie den Raum erfüllen, also Raumgröße und Solidität haben, theilbare und bewegbare Massen sind, daher Ausdehnung und Solidität, Bewegung und Ruhe, Figur und Zahl die ursprünglichen oder primären Eigenschaften der Körper ausmachen. Diese Eigenschaften werden von uns vermöge der Sensation entweder bloß durch das Gefühl, wie die Solidität, oder durch Gesichts- und Tastsinn, wie Ausdehnung, Gestalt, Bewegung, vorgestellt; diese Vorstellungen sind den wirklichen Eigenschaften der Körper ähnlich und vermöge derselben ist uns die körper-

[1] Ess. II, ch. 8, § 1—5.

liche Natur erkennbar. Dagegen alle übrigen Sensationen, wie Farben und Töne, Geruchs- und Geschmacksbeschaffenheiten, Wärme und Kälte, Härte und Weichheit u. s. f., sind Wirkungen der Körper auf die Sinnesorgane unserer Wahrnehmung, subjective Empfindungszustände, die mit der Natur oder Wirkungsweise der Körper selbst keine Aehnlichkeit haben. Diese Wirkungsweise ist eine Art Bewegung. Welche Aehnlichkeit hat unsere Licht-, Farben-, Tonempfindung u. s. f. mit der Bewegungsart, die sie verursacht, ohne daß wir sie wahrnehmen? Diese Sensationen sind daher secundäre Qualitäten, die Locke wieder in zwei Arten unterscheidet, je nachdem die Vorstellung einer solchen Eigenschaft unmittelbar oder durch die Einwirkung eines Körpers auf einen andern bewirkt wird, wie wenn Sonnenlicht das Wachs bleicht oder Feuer das Blei flüssig macht; die erste der secundären Qualitäten nennt Locke „unmittelbar wahrnehmbar", die zweite „mittelbar wahrnehmbar".[1]

Es giebt demnach drei Arten der Vorstellung körperlicher Eigenschaften: 1) die unmittelbare Vorstellung primärer Qualitäten, 2) die unmittelbare Vorstellung secundärer Qualitäten, 3) die mittelbare Vorstellung secundärer Qualitäten. Vermöge der ersten Art stellen wir vor, was die Körper in Wahrheit sind, gleichviel ob wir sie wahrnehmen oder nicht, vermöge der zweiten, was sie in Beziehung auf unsere Wahrnehmung sind und ohne dieselbe nicht sind, vermöge der dritten, wie sie aufeinander wirken. Die primären Qualitäten sind die wahren Eigenschaften der Körper, die secundären Qualitäten erster Art sind die sinnlichen Eigenschaften, die der zweiten sind die Kräfte. Die Vorstellung der wahren Eigenschaften ist und gilt als den Körpern ähnlich, die der sinnlichen ist den Körpern nicht ähnlich, aber gilt dafür, wir bilden uns ein, die Körper seien gelb, roth, süß, sauer, hart, weich u. s. f., die der Kraftwirkungen eines Körpers auf den andern ist den betreffenden Körpern weder ähnlich noch gilt sie dafür, denn niemand glaubt, daß flüssiges Blei eine Aehnlichkeit mit dem Feuer oder gebleichtes Wachs eine Aehnlichkeit mit der Sonne hat.[2]

Sind nun alle Qualitäten Wirkungen der Körper, deren Wirkungsweise allein in den verschiedenen Arten der Bewegung besteht,

[1] Ess. II, ch. 8, § 8—10, § 26, „secondary qualities immediately perceivable" und „sec. qual. mediately perceivable". — [2] Ess. II, ch. 8, § 23. 24.

bedingt durch Gestalt, Masse und Massentheilchen, so müssen aus diesen primären Qualitäten die secundären abgeleitet werden, es giebt daher zur Erklärung der Phänomene der Körperwelt keine andere Erklärungsart als die mathematisch-mechanische.[1] Hier finden wir Locken in Uebereinstimmung mit Newton, seinem großen Zeitgenossen und Landsmann.

Wir können schon hier aus der lockeschen Lehre ein wichtiges Ergebniß vorwegnehmen: alle unsere Erkenntnißobjecte sind Wahrnehmungsobjecte oder Vorstellungen, deren Elemente die einfachen Vorstellungen, rücksichtlich der Körperwelt die Sensationen sind; daher giebt es überhaupt eine Erkenntniß nur der Eigenschaften, nicht der Substanz der Dinge, nur ihrer Erscheinungen, nicht ihres Wesens. Es giebt in diesem Sinn keine Metaphysik.[2]

---

[1] Ess. II, ch. 8, § 13. — [2] Zur Übersicht der lockeschen Lehre von den Elementarvorstellungen diene folgendes Schema:

1.

<table>
<tr><td colspan="3">Elementarvorstellungen (einfache Ideen)</td></tr>
<tr><td colspan="3">Wahrnehmung</td></tr>
<tr><td colspan="2">Sensation</td><td>Reflexion</td></tr>
<tr><td>durch einen Sinn:
Farben
Töne
Geruch
Geschmack
Gefühl
Solidität</td><td>durch mehrere Sinne:
Raum
Ausdehnung
Figur
Zahl
Bewegung
Ruhe</td><td>Denken und Wollen</td></tr>
</table>

Sensation und Reflexion

Lust und Schmerz, Existenz, Einheit, Kraft, Zeit.

Fünftes Capitel.

B. Der Verstand und dessen Objecte. Die zusammengesetzten Vorstellungen.

I. Die Stufen der Wahrnehmung.

Wir kennen die Grundvorstellungen, die Elemente aller übrigen Ideen, die Locke zusammengesetzt oder complex nennt, wie jene einfach. Zu den einfachen Vorstellungen verhalten wir uns bloß empfangend oder passiv, zu den zusammengesetzten dagegen bildend oder activ. Wo ist dazu die Bedingung? Wo ist das vorstellungbildende oder componirende Vermögen, da es die bloße Wahrnehmung nicht ist und wir durch kein anderes Vermögen Vorstellungen erhalten können als bloß durch die Wahrnehmung? Was in unserem Verstande ist, kommt aus der Wahrnehmung, aber wie kommt die Wahrnehmung selbst zu Verstande? Das ist die Frage, die der Lehre von den zusammengesetzten Vorstellungen nothwendig vorausgeht. Es muß gezeigt werden, daß die Bedingungen, die zum Verstehen nöthig sind, aus der Wahrnehmung folgen, daß diese die erste Stufe des Wissens bildet, von der kein Sprung, sondern ein naturgemäß abgestufter Weg weiterführt. Es ist gewiß, daß in der Wahrnehmung sich das thierische Leben von der übrigen Natur unterscheidet, daß die menschliche Wahrnehmung in ihrem Fortgange eine Stufe erreicht, wo sie die thierische hinter sich zurückläßt und deren Horizont überschreitet. Lockes Untersuchung handelt nur von der menschlichen Wahrnehmung.[1]

2.

Einfache Vorstellungen der Sensation		
Qualitäten der Körper		
primäre	secundäre	
	unmittelbare	mittelbare
Solidität Ausdehnung Figur Zahl Bewegung und Ruhe	sinnliche Beschaffenheiten	Kräfte.

[1] Ess. II, ch. 9.

1. Gedächtniß.

Die Wahrnehmung kann ihre Vorstellungen nicht schaffen, darum auch nicht zerstören.[1] Die Vorstellungen kommen und gehen, sie vergehen zeitlich, aber sie werden nicht zerstört im Sinne der Vernichtung, sie dauern in der Wahrnehmung fort, d. h. sie werden behalten, sei es, daß der gegenwärtige Eindruck durch Betrachtung festgehalten oder der vergangene Eindruck durch Gedächtniß wieder vergegenwärtigt wird. Es bedarf außer oder neben der Wahrnehmung keines besonderen Behaltungsvermögens, die Wahrnehmung selbst ist, da sie keine der empfangenen Vorstellungen zerstören kann, erhaltend und darum behaltend. Das Gedächtniß ist nichts anderes als die Wahrnehmung vergangener Vorstellungen, sie ist deren Wiedervergegenwärtigung, Wiederholung, Reproduction. Natürlich werden nicht alle Vorstellungen in derselben Stärke behalten, der im Gedächtniß wiederholte Eindruck ist nie so stark, als der erste unmittelbar empfangene. Mit den Gradunterschieden der schwächeren und stärkeren Erinnerung sind zahllose Abstufungen gegeben; wir erleben eine Menge Vorstellungen, die sich mit der Zeit völlig verdunkeln und nie wieder hervortreten, sie sind gestorben und liegen in der Seele begraben. Es geht, sagt Locke sinnig, mit den Vorstellungen unserer Kindheit, wie oft mit unseren Kindern: sie sterben vor uns. Die menschliche Seele hat auch ihre Gräber, hier und da steht noch ein verwittertes Denkmal, aber die Inschrift ist nicht mehr zu lesen. Je öfter und beständiger dieselben Eindrücke wiederkehren, sei es durch Uebung oder Erfahrung, um so fester und unvergeßlicher werden sie dem Gedächtniß eingeprägt und bleiben in ihm stets gegenwärtig. Das ist im eminenten Grade der Fall mit unserer Vorstellung der Körperwelt, die wir stets haben, namentlich was die constanten oder primären Eigenschaften der Körper betrifft.[2]

Das Gedächtniß ist die Wahrnehmung gleichsam als zweites Gesicht, „zweite Wahrnehmung (secondary perception)", wie Locke treffend sagt, weniger passiv als die erste, welche unwillkürlich empfängt, während das Gedächtniß schon freiwillig handelt, so oft die Seele sich gewisse Vorstellungen zurückrufen will. Darum ist im Gedächtniß mehr psychische Selbstthätigkeit enthalten und frei geworden, als in der bloßen Wahrnehmung; es ist schon Geistesgegenwart, deren

---

[1] Ess. II, ch. 12, § 1. — [2] Ess. II, ch. 10, § 1—6.

höchster Grad kein Vergessen wirklich bewußter Vorstellungen kennt. Pascal soll bis zum Verfall seines Körpers diese höchste Gedächtnißstärke gehabt haben; das äußerste Gegentheil davon ist die Stupidität, bei welcher der Gedächtnißproceß so langsam vor sich geht, daß es zu einer eigentlichen Wiederbelebung der Vorstellungen nicht kommt.[1]

2. Urtheil.

Vermöge des Gedächtnisses erweitert sich die Wahrnehmung zu einem Vorrath von Vorstellungen, die leicht ineinander fließen und sich verwirren, daher nur dann wahrgenommen werden können, wenn man sie sorgfältig und genau unterscheidet. Das einzige Mittel gegen die Verworrenheit ist die Klarheit und Verdeutlichung. Daher führt die Wahrnehmung, nachdem sie zum Gedächtniß erweitert ist, nothwendig zur Unterscheidung und Vergleichung der Vorstellungen. Die scharfe Unterscheidung ist das Urtheil (judgment), die schnelle und spielende Vergleichung ist der Witz (wit), jenes erleuchtet die Unterschiede, dieser die Aehnlichkeiten, wobei er sich wenig um die Unterschiede und die wirklichen Verhältnisse der Vorstellungen, d. h. um die Wahrheit des Urtheils kümmert. „Er besteht in etwas", sagt Locke, „das sich mit jener nicht ganz verträgt."[2]

3. Verstand.

Die Objecte der Wahrnehmung sind jetzt nicht mehr bloße Vorstellungen, sondern Vorstellungsunterschiede und Verhältnisse, verglichene Vorstellungen, die sich nur festhalten lassen, wenn man sie bezeichnet, d. h. benennt. Die menschliche Wahrnehmung, um sich als Gedächtniß und Urtheil (als bewahrende und vergleichende Wahrnehmung) zu erhalten, bedarf der Erfindung der Zeichen durch articulirte Laute, der Wortzeichen, der Sprache. Diese Erfindung selbst steht unter einer nothwendigen Bedingung. Es ist unmöglich, für jede einzelne Vorstellung ein besonderes Wortzeichen zu bilden, es ist daher nothwendig, mit einem Wort viele Vorstellungen zu bezeichnen, aus vielen Vorstellungen eine zu bilden, deren Zeichen das Wort ist; es ist kurzgesagt nothwendig, die Vorstellungen zu verallgemeinern, was nur möglich ist durch Abstraction. Die Worte sind Zeichen der abstracten Vorstellungen, die, abgestuft in Gattungen und Arten, die Vorstellungsmassen ordnen und beherrschen. Worte wollen nicht bloß gehört und nachgeahmt, sondern verstanden werden; ohne

[1] Ess. II, ch. 10, § 7–9. — [2] Ess. II, ch. 11, § 2. 3.

das Vermögen der abstracten Vorstellungen, ohne dieses Denkvermögen im engeren Sinn werden sie nicht verstanden: dieses Vermögen ist der Verstand. In ihm wird das Wahrnehmen zum Verstehen und Erkennen und überschreitet damit die Grenze, welche die menschliche Wahrnehmung von der thierischen trennt. „Das Vermögen der Abstraction und der Begriffe (general ideas)", sagt Locke, „setzt den vollkommenen Unterschied zwischen Mensch und Thier und ist ein Vorzug, den die thierischen Vermögen auf keine Weise erreichen." Die Thiere sprechen nicht, es fehlt ihnen nicht an den Organen, sondern am Verstande, an demjenigen Verstehen, das bedingt ist durch die selbstthätige Begriffsbildung; selbst wenn sie menschliche Worte nachahmen oder in einem engbegrenzten Fall zu verstehen scheinen, fehlt dieses durch Begriff und Wort, durch Urtheil und Satz vermittelte Verständniß. Locke bezeichnet diesen Unterschied als eine Kluft (vast a distance), wodurch Thier und Mensch gänzlich getrennt sind (wholly separated).[1]

Wir sind bei den zusammengesetzten Vorstellungen, welche der Verstand macht, das Vermögen der logischen Combination, dessen äußerster Mangel den Charakter des Idioten und dessen bleibende Verkehrtheit den des Verrückten ausmacht.[2]

II. Die zusammengesetzten Vorstellungen.

Die Verbindungsart der Vorstellungen ist Vereinigung und Beziehung. Da alle einfachen Vorstellungen Beschaffenheiten sind, so ist die erste Vereinigungsform die Vorstellung der Beschaffenheit überhaupt, d. h. eines Gegenstandes, der nicht für sich besteht, sondern einem andern zukommt und dessen Erscheinungsart ausmacht. Locke nennt die Erscheinungsarten Modi (modes) und deren nähere Bestimmungen Modificationen. Sobald aber einmal der Begriff der Beschaffenheit (Accidenzen, Affectionen, Attribute) gedacht wird, so ist dadurch auch der Begriff des Dinges und der Wesenheit (Substanz) gefordert, die Vorstellung für sich bestehender Objecte im Unterschiede von den nicht für sich bestehenden, sondern bloß anhängenden. Die Vereinigung der Vorstellungen hat daher die beiden Formen der Modi und der Substanzen.

---

[1] Ess. II, ch. 11, § 6—11. — [2] Ess. II, ch. 11, § 12.

Es giebt demnach drei Arten zusammengesetzter Vorstellungen: Modi, Substanzen und Relationen; sie werden nicht durch die Einwirkungen der Dinge auf unsere Wahrnehmung gegeben, sondern durch den Verstand aus den einfachen Vorstellungen gemacht, sie sind nicht Vorstellungen, sondern Vorstellungsarten oder Denkweisen.

1. Die Modi.

Die Modi sind zusammengesetzt aus einfachen Vorstellungen (Beschaffenheiten), in die sie als ihre Elemente müssen aufgelöst werden können. Entweder sind diese Elemente gleichartig oder verschieden. Die Zusammensetzung gleichartiger Elementarvorstellungen giebt den Begriff der „einfachen Modi (simple modes)“, die der verschiedenen giebt den Begriff der „gemischten (mixed modes)“. Wir handeln zunächst von den einfachen.

1. Einfache Sensationsvorstellungen waren die Sinnesempfindungen, wie Farben, Töne u. s. f.; einfache Reflexionsvorstellungen die Phänomene des inneren Geschehens, unsere Denkthätigkeit; einfache Wahrnehmungsobjecte sowohl der Sensation als Reflexion waren die Affecte von Lust und Schmerz. Die Composition der Farben- oder Tonempfindungen ist ein Beispiel einfacher Modi, ebenso die verschiedenen Arten und Grade sowohl der Bewegung als des Denkens, ebenso die verschiedenen Arten der Affecte, die nur das Thema von Lust oder Unlust variiren. Die Ursachen von Lust und Unlust nennen wir Güter und Uebel, die dadurch erregten Affecte Liebe und Haß, Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht u. s. f. Wo Locke von den Modificationen des Denkens redet und aus den Zuständen der Verdunkelung, in denen wir gar keiner Denkthätigkeit uns bewußt sind, den Schluß zieht, daß die Seele nicht immer denke und ihr Wesen daher nicht im Denken bestehe, bemerke ich den Gegensatz zwischen ihm und Leibniz; wo er von den Affecten und Leidenschaften handelt als einfachen Modis von Lust und Unlust bemerke ich die Parallele zwischen ihm und Spinoza.[1]

2. Unter den einfachen Vorstellungen wurden besonders hervorgehoben die Raum- und Zeitempfindung, die Vorstellung der Einheit und Kraft; das sind auch die Themata derjenigen einfachen Modi, welche Locke hauptsächlich ausgeführt hat, am weitläufigsten, aber keineswegs am klarsten das der Kraft; er hat in der zweiten Auflage seines

---

[1] Ess. II, ch. 18, § 3. 4; ch. 19 und 20.

Werks diesen wichtigen Abschnitt in einigen Punkten verändert und berichtigt, ohne die Klarheit wesentlich zu fördern.

Die einfachen Modi der Raumempfindung sind die Modificationen des Raums: Abstand, Dimension, Gestalt, Ort, Maßstab, Expansion (so nennt Locke die Ausdehnung des Raums im Unterschiede von der Ausdehnung des Stoffs, die er Extension nennt). Da sich der Maßstab, gleichviel welche Dimension gemessen wird und von welcher Größe das Maß selbst ist, ins Endlose wiederholen und fortsetzen läßt, so giebt diese Art einer Zusammensetzung ohne Ende den Begriff der Unermeßlichkeit.[1] Da Locke im Gegensatz zu Descartes Raum und Körper unterscheidet und die bloße Raumvorstellung unter den einfachen Modis behandelt, so vertheidigt er gegen Descartes die Möglichkeit des leeren Raums. Wenn diese Möglichkeit dadurch widerlegt werden soll, daß der leere Raum weder Substanz noch Accidenz sein könne, so sind das leere Worte. Was ist Substanz? Dasjenige soll Substanz sein, wodurch ein anderes getragen wird, d. h. deutlich gesagt: der Elephant, auf dem die Erde ruht, oder die Schildkröte, die den Elephanten trägt, wie jener Inder sagte. Ueber den Elephanten lacht man, setzt man aber statt seiner das Wort „Substanz", so hält man den Ausspruch für Tiefsinn. Und wird das gelehrte lateinische Wort in die vaterländische Sprache übertragen, so erkennt jeder, daß gar nichts gesagt ist.[2]

Die einfachen Modi der Zeitempfindung sind Folge, Dauer, Augenblick, Zeitmaß, dessen unerschöpfliche Wiederholung die Vorstellung der (zeitlichen Unermeßlichkeit oder) Ewigkeit giebt. Die Zeitempfindung ist gebunden an das innere Geschehen, an den Lauf unserer Vorstellungen, wonach allein wir die Zeitfolge empfinden und messen. Unsere Vorstellungen wechseln, die eine kommt, die andere geht, diese Wahrnehmung giebt uns die Vorstellung der Folge oder Succession; die Theile dieser Folge sind unterschieden, zwischen der Vorstellung A und B ist eine gewisse Zeit verflossen, die Wahrnehmung dieses Zeitabstandes oder einer gewissen Zeitlänge giebt die Vorstellung der Dauer, die kleinste wahrnehmbare Dauer, die Zeit einer einzigen Vorstellung, giebt die Vorstellung des Augenblicks; wenn in gewissen Zeitabständen dieselben Vorstellungen regelmäßig wiederkehren, so gewinnen wir die Vorstellung der regelmäßigen Zeitfolge,

---

[1] Ess. II, ch. 13, § 1—10. — [2] Ess. II, ch. 13, § 19 und 20.

des Zeitabschnitts oder der Periode, die als Zeitmaß dient. Wenn diese periodischen Vorstellungen den Stand der Sonne im Laufe des Tages oder Jahres bezeichnen, so wird die Zeit durch gewisse Bewegungserscheinungen gemessen, nicht weil sie Bewegungen, sondern weil sie Vorstellungen sind. Locke dringt wiederholt darauf, daß unsere Vorstellungen und deren Folge das unmittelbare, directe, alleinige Zeitmaß bilden und jedes andere von hier übertragen ist.[1]

Alle Wahrnehmungsobjecte sind irgendwo und irgendwann, sie haben ihren Ort und ihre Zeit; im Raum ist alles zugleich, in der Zeit alles successiv.[2]

Jede Vorstellung ist *eine*, daher die Einheit die allgemeinste aller Vorstellungen. Der einfache Modus dieser Vorstellung ist ihre Wiederholung, d. h. ihre *Vermehrung*, die Vorstellung der *Quantität* oder *Zahl*. Das Zusammensetzen von Einheiten geschieht durch Zählen, das in jedem gegebenen Fall so weit reicht, als die Zahlvorstellungen durch Worte bezeichnet werden können, was mit der Bildungsstufe und den Bedürfnissen zusammenhängt. Alles Messen ist ein Zählen von Raum- und Zeiteinheiten, die als Maße dienen. Alles Messen ist Zählen. Weil das Zählen ins Endlose fortgesetzt werden kann, darum ist der Raum unermeßlich, die Zeit ewig, jede Größe ins Endlose theilbar. Die Unbegrenztheit der Zahl giebt die Vorstellung der *Unendlichkeit*. In dieser Unendlichkeit liegt der Grund, warum Raum und Zeit grenzenlos sind. Die Unendlichkeit ist eine fortwährend wachsende, nie vollendete, nie zu vollendende Vorstellung, sie ist nicht positiv, nicht die Vorstellung eines gegebenen Objects, sondern einer nie zu erreichenden Grenze. Daher giebt es zwar eine Vorstellung von der Unendlichkeit des Raums, aber keine vom unendlichen Raum, so wenig es eine Vorstellung von der Ewigkeit giebt, denn es giebt keine unendlich große Zahl.[3]

3. Jede Veränderung ist eine Wirkung, die als solche Wirksamkeit, Thätigkeit, Kraft voraussetzt. Es giebt in der Körperwelt keine Veränderung (Bewegung) ohne die Kraft, Wirkungen auszuüben und zu empfangen, ohne thätige und leidende Kraft, die sich gegenseitig bedingen. Ohne eine solche wechselseitige *Beziehung* der Körper ist die Kraft nicht vorzustellen. Es giebt in der Körperwelt keine

---

[1] Ess. II, ch. 14. Insbesondere § 32, ch. 15, § 9. — [2] Ess. II, ch. 15, § 5–8, § 12. — [3] Ess. II, ch. 16. 17.

Kraftäußerung ohne Einwirkung von außen, keine Bewegung, die nicht mitgetheilt wäre, keinen Körper als erste bewegende Ursache, keine schlechthin thätige oder hervorbringende Kraft.

Die einfache Vorstellung der Kraft überhaupt ist ein unmittelbares Wahrnehmungsobject sowohl der Sensation als der Reflexion. Die klare Vorstellung der thätigen oder hervorbringenden Kraft ist ein Object bloß der inneren Wahrnehmung, denn nur in uns erleben wir Vorgänge, die unmittelbar durch unsere eigene Thätigkeit erzeugt werden. Der Verstand bildet Vorstellungen, der Wille bewegt den Körper. Daher fällt die Vorstellung der thätigen Kraft zusammen mit der unserer Geisteskraft, der Kraft unseres Verstandes und Willens. Aber auch der Verstand thut nichts ohne Willen, er muß zur Bildung und Ordnung seiner Vorstellungen, zur Erkenntnißthätigkeit durch diesen bestimmt und gerichtet werden. Daher ist unser Wille die einzige thätige Kraft, die wir kennen. Es giebt nur zwei uns erkennbare Thätigkeiten: Denken und Bewegen, die einzige Kraft, die in beiden hervorbringend wirkt, ist der Wille.[1]

Hier entsteht nun die alte und schwierige Streitfrage nach der Freiheit des Willens, auf die man gar nicht eingehen kann, bevor man sie entwirrt und den Knäuel unverträglicher Vorstellungen, in den sie verwickelt worden ist, aufgelöst hat. Man kann überhaupt eine Kraft nur erkennen aus ihren Wirkungen, aus ihrer Thätigkeit, nicht umgekehrt die Thätigkeit und Wirkungen aus der Kraft, sonst übersetzt man jede Wirkung in eine gleichnamige Kraft, wodurch gar nichts erklärt, sondern nur der Name geändert und ein Heer von Kräften als letzte Ursachen oder besondere Wesen aufgeführt und hypostasirt werden. Aus dem Vorgang der Verdauung, der Secretion u. s. f. wird eine Verdauungskraft, eine Secretionskraft, aus den inneren Vorgängen der Erinnerung, Einbildung, Abstraction, Erkenntniß, Begehrung u. s. f. werden ebenso viele gleichnamige Kräfte, die man weiß nicht wo ihre Herberge haben.[2]

Nun besteht alle Willensthätigkeit im wollen, wählen, vorziehen, und alle dadurch bestimmten Handlungen sind freiwillig; man kann etwas vorziehen, ohne es zu wünschen, man kann freiwillig in einen Zustand treten, der die Freiheit ausschließt, wie z. B. wenn man gern mit einem Andern die Gefangenschaft theilt, dann ist das Bleiben im

---

[1] Ess. II, ch. 21, § 1—5. — [2] Ess. II, ch. 21, § 17—20.

Gefängniß freiwillig, aber nicht frei, denn die Möglichkeit des Gegentheils (nämlich des Nichtbleibens oder Fortgehens) ist ausgeschlossen, aber wir können etwas nicht wählen oder vorziehen ohne die Vorstellung des Besseren, d. h. ohne eine Prüfung und Ueberlegung, welche die Denkthätigkeit in sich trägt. Daher ist das Wollen zugleich ein Act und eine Art des Denkens.[1]

Die Freiheit dagegen ist eine Machtfrage, sie bezieht sich nur auf unser Können, sie betrifft nur die Handlungen, die wir ebenso gut thun als unterlassen können. „Unsere Vorstellung der Freiheit", sagt Locke „reicht so weit als die Macht, nicht weiter."[2] Nun fällt die Macht mit dem Inbegriff der Vermögen, mit der Natur eines Wesens zusammen, und die Frage nach unserer Freiheit muß daher so gestellt werden: ob und inwieweit der Mensch (die menschliche Natur) frei ist?[3]

Vergleichen wir nun Wille und Freiheit als Kräfte, deren eine auf das Wählen und Vorziehen, deren andere auf das Können und Handeln geht, so leuchtet ein, daß die gewöhnliche Frage nach der Willensfreiheit entweder ins Leere oder ins Ungereimte fällt; sie ist entweder tautologisch oder absurd. Sofern beide Kräfte sind, ist jene Frage gleichbedeutend mit der: ob die Kraft Kraft, die Freiheit frei, der Reichthum reich ist? Sofern beide verschiedene Kräfte sind (denn ein anderes ist Wählen, ein anderes Können), ist jene Frage so ungereimt, als ob man fragen wollte: ob die Ruhe bewegt, der Schlaf schnell, die Tugend viereckig ist?[4]

Die Freiheit ist keine Eigenschaft des Wollens, sondern ein Zustand des Wesens, der menschlichen Natur, der bestimmten menschlichen Individuen in Absicht auf gewisse Handlungen. Sofern nun das Wollen unter die menschlichen Thätigkeiten gehört, kann gefragt werden, ob die Willensthätigkeit in das Gebiet unserer Freiheit, d. h. derjenigen Handlungen fällt, die wir ebenso gut thun als unterlassen können? Erst jetzt wird die Frage nach der Willensfreiheit so gestellt, daß eine Antwort möglich ist. Sie lautet: können wir ebenso gut wollen als nicht wollen? Diese Handlung wird gewollt, d. h. gewählt, jeder anderen vorgezogen, darum geschieht sie, sie geschieht also nothwendig und kann nicht ebenso gut unterlassen werden; sie

---

[1] Ess. II, ch. 21, § 10 und 11, § 27. 30. — [2] Ess. II, ch. 21, § 10: „Our idea of liberty reaches as far as that power and no farther". — [3] Ess. II, ch. 21, § 21. — [4] Ess. II, ch. 21, § 16 und 14.



mußte geschehen, sie konnte nur dadurch geschehen, daß sie gewollt wurde, daher konnte dieser Willensact nicht ebenso gut unterbleiben. Die Frage nach der Willensfreiheit im obigen Sinn ist zu verneinen, nämlich die Frage nach der Freiheit des Wollens, sofern es im Wählen der Handlungen besteht. Und worin sollte diese Freiheit sonst noch bestehen? Etwa darin, daß ich mich wählend verhalte nicht zu der Handlung, sondern zu der Wahl, zum Willensact selbst, daß das Wollen zum Gegenstand des Wollens gemacht wird? Dann brauchen wir einen Willen, um den Willensact zu bestimmen, der selbst die Wahl oder den Willensact bestimmt, aus dem die Handlung hervorgeht. Dieser Proceß setzt sich ins Endlose fort und kommt, wie man sieht, vor lauter Wollen nicht zum Willen. Bedeutet der Wille das Wählen der Handlungen, so muß die Frage nach der Willensfreiheit verneint werden; bedeutet er das Wählen des Wollens, so giebt es gar keinen Willen, er löst sich in Nichts auf und ebenso die Frage nach seiner Freiheit.[1]

Unser Wille ist bestimmt, unser Wollen motivirt. Wir wählen diejenige Handlung, welche uns befriedigt, unser Bedürfniß stillt, den Mangel aufhebt, den wir schmerzlich empfinden, der uns quält und peinigt; die Befreiung von dem peinlichsten Mangel gewährt die größte Befriedigung, die wir am lebhaftesten begehren und darum jeder anderen vorziehen: das ist die Handlung, welche wir wollen. Daher ist der empfundene Mangel, der peinliche, unbehagliche, unbefriedigte Lebenszustand, das Gefühl, welches Locke mit dem Worte «uneasiness» bezeichnet, das durchgängige Motiv unseres Wollens, Wählens, Handelns. Durch die Natur und Art dieser Empfindung sind die Objecte bestimmt, die wir begehren, und damit unsere Willensrichtung. Die größten Güter reizen und bewegen uns nicht, wenn der Mangel derselben uns nicht drückt, dieser Mangel muß uns quälen, wie Hunger und Durst, bevor wir sie ernsthaft begehren und wollen. Erst wenn die Armuth uns schmerzt, begehren wir den Reichthum; erst wenn das Armsein als größtes Elend empfunden wird, jagen wir dem Reichthume nach als dem größten Gut. So

---

[1] Ess. II, ch. 21, § 23—25: „A question, which, I think, needs no answer, and they who can make a question of it, must suppose one will to determine the acts of another and another to determine that and so on in infinitum".

lange der Mangel irdischer Güter unser Unglück ausmacht und deren Besitz unser höchstes Glück, mögen uns die Freuden des Himmels noch so herrlich und deren Schilderung noch so erbaulich erscheinen, sie locken uns nicht und lassen den Willen unergriffen und unberühtt. Wer nicht nach Reichthum hungert und dürstet, strebt nicht nach Reichthum; wer nicht nach Gerechtigkeit hungert und dürstet, strebt nicht nach Gerechtigkeit. Ob es zeitliche oder ewige Güter, ob es die kleinsten oder erhabensten sind, begehrt und ergriffen werden sie nur, wenn uns ihr Mangel elend macht.[1]

Nun aber ist das Wählen zugleich ein Prüfen, welches die Folgen der Handlungen abwägt, die Werthe der Güter unterscheidet, das Dauernde dem Vergänglichen, das Entfernte dem Nahen vorzieht, das Bessere einleuchtend macht, dadurch die Beweggründe läutert, nicht das Gefühl des Mangels aufhebt, aber bewirkt, daß uns der Mangel geistiger Güter und Befriedigungen peinlicher drückt als die tägliche kleine Lebensnoth. Urtheil und Einsicht ändern die Richtung unserer Begierden, hemmen die leidenschaftliche und blinde Jagd nach den nächsten und gewöhnlichen Lebensgütern, verhüten die voreilige Wahl, brechen die Gewalt der Leidenschaften, sie machen den Willen einsichtsvoll, vorhersehend, vernünftig und dadurch frei. Jede voreilige Wahl ist Schuld, weil sie verhütet werden kann, jede blinde Begierde Knechtschaft, weil sie beherrscht werden kann. Der Wille ist in der Wahl der Handlungen immer durch Beweggründe bestimmt; er ist frei, wenn diese Beweggründe erleuchtet sind durch die Einsicht des Besseren. „Wenn dies Unfreiheit ist", sagt Locke und ebendasselbe hat Leibniz gesagt, „so sind nur die Narren frei." Unsere Handlungen folgen unserer Wahl, diese unseren mächtigsten Begierden, es kommt alles darauf an, ob die Begierden der Einsicht folgen oder nicht, ob die vernünftigen Begierden mächtiger sind als die vernunftlosen. „Wenn Ihnen das Trinken lieber ist als das Sehen", sagte ein Arzt zu einem Augenkranken, „so ist der Wein für Sie das Beste, im andern Fall ist er das Schlimmste."[2]

4. Die einfachen Vorstellungen und deren einfache Modi geben unsere Originalvorstellungen (original ideas), als welche Locke folgende acht bezeichnet: im Gebiet der Sensation Ausdehnung (extension), Solidität, Bewegbarkeit (mobility), im Gebiet der Reflexion

[1] Ess. II, ch. 21, § 28—45. — [2] Ess. II, ch. 21, § 46—71. Insbes. § 48—54.

die Kraft des Vorstellens und Handelns (perceptivity und motivity), in beiden Gebieten Existenz, Dauer, Zahl.[1]

5. Durch die Verbindung verschiedenartiger einfacher Vorstellungen entstehen die sogenannten gemischten Modi, deren Thema die Grundeigenschaften oder Thätigkeiten (Denken und Bewegung) in den mannichfaltigsten Modificationen sind. So ist z. B. das Sprechen eine Thätigkeit, die aus Denken und Bewegung besteht, Furcht und deren Gegentheil sind Affecte, furchtloses Sprechen oder Freimüthigkeit ein gemischter Modus, in welchem verschiedene Vorstellungen in einen Begriff zusammengefaßt sind. Alle Thätigkeitsbegriffe sind Beispiele solcher gemischten Modi.[2]

2. Die Substanzen.

In den Modi wird ein Inbegriff von Eigenschaften vorgestellt. Eigenschaften bestehen nicht für sich, sondern in einem Andern, dem sie zukommen, das sie trägt; sie sind nicht «sine re substante», sie bedürfen und fordern daher zu ihrer Ergänzung den Begriff der Substanz, welchen der Verstand aus den Eigenschaften zusammensetzt, deren Verbindung oder Complex er wahrnimmt. Er macht daraus ein Ganzes, ein für sich bestehendes, einzelnes Ding, wie Körper, Pflanze, Thier u. s. f., ein Inbegriff solcher Einzeldinge bildet die collective Vorstellung von Sammeldingen (collective ideas), wie Wald, Heerde, Welt u. s. f.[3]

Aus den Eigenschaften, die wir vermöge der Sensation vorstellen, bilden wir den Begriff einer körperlichen Substanz, aus denen, die wir in uns wahrnehmen und aus der körperlichen Natur nicht ableiten können, den einer geistigen Substanz, endlich aus den Vorstellungen der Kraft und Dauer, des Verstandes und Willens, indem wir sie ins Unendliche steigern oder mit der Vorstellung der Unendlichkeit verbinden, den Begriff Gottes.

Nun reicht unsere Erkenntniß nur so weit als unsere Vorstellungen, deren unübersteigliche Grenze die elementaren Wahrnehmungen sind. Wahrnehmbar sind nur Wirkungen, Kraftäußerungen, Eigenschaften; die Dinge selbst im Unterschiede von den Eigenschaften sind mithin nicht wahrnehmbar, nicht vorstellbar, nicht erkennbar. Die Substanz ist daher ein Begriff ohne Vorstellung, eine Verstandes-

---

[1] Ess. II, ch. 21, § 73. — [2] Ess. II, ch. 22. — [3] Ess. II, ch. 24.

dichtung, die ein unbekanntes und unerkennbares Etwas bezeichnet, das nicht bekannter wird, ob wir es Körper oder Geist nennen. Was den geistigen Thätigkeiten, den Erscheinungen in uns, zu Grunde liegt, ist ebenso dunkel und darum ebenso klar als das Wesen des Körpers; es ist eine Täuschung zu meinen, daß die körperliche Wirkungsweise einleuchtender sei als die geistige, daß die Bewegung durch den Stoß begreiflicher sei als durch den Willen.[1]

Die Substanz oder das Wesen der Dinge kennen wir nicht, weder der Geister, noch der Körper, noch Gottes; es giebt keine Metaphysik weder als Psychologie, noch als Kosmologie, noch als Theologie: hier ist der Berührungspunkt zwischen Locke und Kant, die Differenz zwischen Locke und Bacon, der die Metaphysik in Rücksicht auf die Zwecke hatte gelten lassen und als Erforschung der physikalischen Grundkräfte der Erfahrungsphilosophie zum Ziel gesetzt hatte. Man sieht deutlich, wie auf dem Wege von Bacon zu Kant Locke einen nothwendigen Durchgangspunkt bildet. Die sensualistisch gerichtete Erfahrungsphilosophie ist schon kritisch gestimmt.

3. Die Relationen.

Unter den zahllosen Beziehungen, welche die mannichfaltige Natur und Entstehungsweise der Vorstellungen mit sich bringt, hat Locke besonders hingewiesen auf die Verknüpfung, wodurch wir den nothwendigen Zusammenhang der Erscheinungen vorstellen, und auf die Vergleichung, welche die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung derselben erhellt. Vergleichen wir das Object mit sich selbst, so giebt die Uebereinstimmung (des Dinges mit sich) die Vorstellung der Identität; vergleichen wir die Objecte untereinander, so eröffnen sich zahllose Vergleichungspunkte und Beziehungen. Hier hat Locke eine Vergleichung hauptsächlich hervorgehoben: die der menschlichen Handlungen mit ihren Regeln, d. h. diejenige Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, die in der Vorstellung der Gesetzmäßigkeit oder Gesetzwidrigkeit unserer Handlungen besteht. Die Identität des menschlichen Bewußtseins giebt den Begriff der Persönlichkeit oder des Ich, die Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen mit ihren Regeln giebt den Begriff der Moralität im weitesten Sinn.

Dies sind die drei von Locke näher betrachteten Fälle der Relation: die Vorstellungen der Causalität, Identität (Persönlichkeit), Moralität.

---

[1] Ess. II, ch. 23, § 1—37.

Er selbst nennt die Causalität die umfassendste Beziehung, worin alle wirklichen und möglichen Dinge begriffen sind.[1] Jede einfache Vorstellung und deren Veränderung erscheint unmittelbar als eine Wirkung, die auf eine Ursache hinweist; darum ist die Idee der Causalität durch die einfachen Vorstellungen bedingt und von diesen unabtrennbar. Daß Ursachen wirken, ist einleuchtend; *wie* sie wirken, ist dunkel.[2] Von dem Begriff der Causalität gilt nach Locke, was von dem der Substanz nicht gilt: daß ihn die einfachen Vorstellungen enthalten, denn die Eigenschaften sind als solche nicht Substanzen, wohl aber Wirkungen.

Jedes Object ist von allen übrigen zu unterscheiden, es ist im Unterschiede davon *dieses* Ding, dieses einzelne individuelle, denn alle Objecte sind in Raum und Zeit, es ist aber unmöglich, daß in demselben Ort zwei verschiedene Objecte in demselben Zeitpunkt sind: daher sind Raum und Zeit das «principium individuationis».[3] Das Individuum entsteht, vergeht, verändert sich, es bleibt in der Veränderung dieses von allen anderen verschiedene, sich selbst gleiche Individuum, es erhält den Charakter seiner Identität. Was macht mitten in der Veränderung des Körpers, des lebendigen Körpers, der Pflanze, des Thieres, des Menschen die Identität jedes dieser Objecte? Locke durchläuft diese Fragen und untersucht besonders die letzte, die den Menschen betrifft. Der Mensch ist vermöge des Selbstbewußtseins persönlich, und die Identität der Person ist bedingt durch die Einheit und Continuität des Bewußtseins. Aber aus der Identität des Ich folgt keineswegs die Identität oder Einheit (Einfachheit) der Seele als einer Substanz; das Ich ist kein Erkenntnißgrund der psychischen Substanz. Die rationale Psychologie gründet sich auf den Satz, daß die Person Substanz sei; die Widerlegung dieses Satzes zerstört die Grundlage der metaphysischen Seelenlehre und macht sie hinfällig. Wir bemerken, wie weit in diesem wichtigen Punkte Locke der kantischen Vernunftkritik vorgearbeitet hat. Die Person ist Einheit des Bewußtseins, welches letztere nicht das Wesen betrifft, sondern bloß die Vorstellungen. Es wäre denkbar, daß die Vorstellungen verschiedener Substanzen in der Continuität *eines* Bewußtseins zusammengehalten werden, dann bilden diese verschiedenen Substanzen *eine* Person; ebenso ist es denkbar, daß ein und dasselbe

[1] Ess. II, ch. 25, § 11. — [2] Ess. II, ch. 26, § 2. — [3] Ess. II, ch. 27, § 3.

Wesen in verschiedenen, durch kein Band der Erinnerung verknüpften, durch keine Continuität der Vorstellungen vereinigten Stadien des Bewußtseins erscheint, dann bildet eine Substanz mehrere Personen, wie es in der Lehre von der Präexistenz der Seele und der Seelenwanderung wirklich der Fall ist. Wenn jener englische Bürgermeister, den Locke kannte, wirklich, wie er sich einbildete, Sokrates war, so wären Sokrates und der Mayor von Queenborough ein und dasselbe Wesen, aber keineswegs eine Person.[1]

Es giebt drei Gesetze, welche die menschlichen Handlungen reguliren: das göttliche, bürgerliche und sittliche (im Sinn der Sitte oder öffentlichen Meinung). In Vergleichung mit diesen Regeln sind die menschlichen Handlungen entweder gesetzmäßig oder gesetzwidrig, gut oder schlecht; in Rücksicht auf das erste Gesetz sind die schlechten Handlungen sündhaft, in Rücksicht auf das zweite verbrecherisch, in Rücksicht auf das dritte tadelnswerth oder schändlich, die Vergleichung mit dem, was in der öffentlichen Schätzung für gut oder schlecht gilt, giebt den Begriff des Löblichen und seines Gegentheils, läßt die Handlungen als würdig der Billigung oder Mißbilligung, als achtungswerth oder verächtlich, als sittlich oder unsittlich erscheinen und macht so den Begriff der Moralität im engeren Sinn aus. Die moralischen Beschaffenheiten sind daher Relationsbegriffe, zusammengesetzt aus einfachen Vorstellungen, denn sie vergleichen Handlungen, deren Begriff unter die gemischten Modi gehört, mit den Ideen des Guten und Bösen, die unter die einfachen Modi zählen. Gut und Uebel sind die Ursachen unserer Lust und Unlust. Eine Handlung ist gesetzmäßig oder gut, wenn sie kraft des Gesetzes unsern Zustand verbessert, angenehme Empfindungen verursacht, d. h. belohnt wird; sie ist gesetzwidrig oder schlecht, wenn sie kraft des Gesetzes unsern Zustand verschlimmert, unangenehme Empfindungen verursacht, d. h. bestraft wird. Da uns die Gesetzwidrigkeit einer Handlung als ein Uebel oder etwas Böses nur einleuchten kann, sofern sie strafwürdig ist, so folgt, daß jedes Gesetz mit der Vorstellung von Lohn und Strafe verbunden sein muß. Nur dadurch können Gesetze Motive werden, daß meine Handlungsweise mein Ansehen und meine Achtung in den Augen der Welt, d. h. meinen öffentlichen Werth erhöht oder vermindert, diese Vorstellung ist eines der stärksten und wirksamsten Motive des menschlichen Willens. In so vielen Fällen wollen wir uns der Strafe des

[1] Ess. II, ch. 27, § 1–6; § 6–29. Bes. § 14–17; § 23.

göttlichen und bürgerlichen Gesetzes lieber aussetzen, als der öffentlichen Verunglimpfung; mag z. B. der Zweikampf als gottlos und verbrecherisch gelten, so lange die öffentliche Meinung oder die Standessitte denselben als eine tapfere und ehrenhafte That ansieht, wird man fortfahren sich um der Ehre willen zu duelliren.[1]

Ich fasse zum Abschluß dieses Kapitels die Lehre von den zusammengesetzten Vorstellungen in folgendes Schema zusammen:

Einfache Vorstellungen					
zusammengesetzte					
Modi		Substanzen	Relationen		
einfache	gemischte		Causalität	Uebereinstimmung	
				Identität	Handlung und Gesetz
Raum, Zeit Abstand, Dauer Ort, Augenblick Maß Unermeßlichkeit Ewigkeit Zahl Unendlichkeit — Kraft thätige Kraft Wille, Freiheit	abstracte Thätigkeitsbegriffe	Geist Körper Gott		Person Ich	Moralität.

Sechstes Capitel.

C. Werth und Gebrauch der Vorstellungen und Worte.

I. Die Geltung der Vorstellungen.

1. Klarheit.

Zum ersten mal hat Locke den durch den Empirismus geforderten Versuch gemacht, durch eine Analyse der Wahrnehmung als der Quelle aller Erfahrung das Alphabet der menschlichen Vorstellungen darzuthun, die Elementarvorstellungen und die Hauptarten ihrer Verbindung. Erst nachdem dieser Einblick gewonnen ist, läßt sich die Frage nach dem Umfange und der Art der menschlichen Erkenntniß stellen. Nicht unmittelbar. Jede Wahrheit fordert 1) Uebereinstimmung der Menschen in ihren Vorstellungen, einen Vorstellungsverkehr, einen Ideenaustausch, der nur möglich ist durch die Zeichen der Sprache, 2) Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Objecten, sonst

[1] Ess. II, ch. 28, § 3—15.

haben die Vorstellungen keinen Erkenntnißwerth. Die beiden schon vielfach berührten Vorfragen betreffen daher die Geltung der Vorstellungen und die der Worte.

Damit die Vorstellungen zur Erkenntniß gebraucht werden können, sind zwei Bedingungen nöthig: Klarheit und Objectivität.

Zur sichern Ausprägung der Vorstellung gehört Klarheit (im engern Sinn), Deutlichkeit, Bestimmtheit. Die Vorstellung ist klar, wenn sie wirklich percipirt und nicht gehindert wird durch einen zu schwachen Eindruck oder eine zu geringe Empfänglichkeit, sie ist deutlich, wenn sie von jedem andern Object unterschieden werden kann, sie ist bestimmt, wenn alle in ihr enthaltenen oder zu ihr erforderlichen Merkmale vollständig vorhanden und wohlgeordnet sind. Das Gegentheil der klaren Vorstellung ist die dunkle, das der deutlichen und bestimmten ist die verworrene. Wenn wir vom Leoparden nur so viele Merkmale klar vorstellen, als er mit dem Panther gemein hat, so können wir den Leoparden vom Panther nicht unterscheiden, unsere Vorstellung ist undeutlich, weil sie nicht vollständig ist; wenn wir vom Tausendeck zwar die Zahl, aber nicht die Figur deutlich vorstellen, so ist die Vorstellung theils klar, theils verworren.[1]

2. Objectivität.

Realität. Angemessenheit. Richtigkeit.

Zur Objectivität der Vorstellung gehört: 1) daß überhaupt etwas Wirkliches vorgestellt, 2) daß dieses wirkliche Object nicht defect oder mangelhaft, sondern vollständig und angemessen vorgestellt wird, 3) daß die Vorstellung ihrem Originale (dem Dinge, worauf sie sich bezieht) entspricht und mit demselben übereinstimmt. Die erste Bedingung giebt den Charakter der Realität, die zweite den der Angemessenheit, die dritte den der Wahrheit oder Richtigkeit; in der ersten Rücksicht unterscheiden sich die Vorstellungen als wirkliche und chimärische (real and fantastical), in der zweiten als adäquate und inadäquate (adequate and inadequate), in der dritten als wahre und falsche (true and false) oder besser gesagt als richtige oder unrichtige (right or wrong). Diese letzte Unterscheidung weist schon auf das Gebiet der Erkenntniß, denn Wahrheit und Irrthum sind nicht in den Vorstellungen, sondern in den Urtheilen enthalten, die

[1] Ess. II, ch. 29.

Vorstellungen sind nicht als solche wahr oder falsch, sondern als Prädicate der Dinge.[1]

Aber das Wichtige ist, daß die obigen Unterscheidungen nicht bloß gemacht, sondern auf unsere Vorstellungsarten angewendet und deren Charakter und Geltung unter den bezeichneten Gesichtspunkten geprüft werden. Wie verhält es sich mit der Realität, Angemessenheit, Wahrheit oder Richtigkeit, mit einem Worte mit der Objectivität unserer einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen, der Modi, Substanzen und Relationen?

Was die einfachen Vorstellungen und deren einfache Modi betrifft, so beantwortet sich die Frage leicht, sie ist dadurch beantwortet, daß jene bereits als „Originalvorstellungen" erkannt sind. Die Elementarvorstellungen sind als Wahrnehmungsobjecte unmittelbar einleuchtend, sie sind klar, reell, adäquat, und eine Täuschung ist nicht möglich, sobald man den Unterschied der primären und secundären Qualitäten wohl beachtet.[2]

Die gemischten Modi und Relationen sind das Werk des menschlichen Verstandes, in dieser Bildung besteht ihre Realität, sie sind Bilder ohne Vorbilder, also Originale oder Urbilder (archetypes), die nur sich selbst vorstellen und darum reell und adäquat, klar und gültig sind, sobald die Eigenschaften, aus denen sie zusammengesetzt werden, sich miteinander vertragen. Wie das Dreieck, das wir aus räumlichen Elementen construiren, so sind die Begriffe des Muthes, der Gerechtigkeit u. s. f., die wir aus gegebenen Elementarvorstellungen zusammendenken, Originale in uns, und es kann in diesem Fall nicht gefragt werden, ob diese Vorstellungen mit irgendwelchen Dingen übereinstimmen, sondern ob der Eine dieselbe Vorstellung z. B. von der Gerechtigkeit hat als der Andere, ob mein Begriff dem Originale entspricht, welches ich im Andern voraussetze?[3]

Anders verhält es sich mit dem Begriff der Substanz, durch den ein Ding entweder als Träger oder als Inbegriff zusammenbestehender Eigenschaften vorgestellt werden soll. In beiden Fällen ist die Substanz ein Abbild ohne Vorbild, denn als das, was den Eigenschaften zu Grunde liegt, ist das Ding gänzlich unbekannt und als Totalität sämmtlicher Eigenschaften nie völlig bekannt, daher die Substanz entweder als ein Begriff ohne Vorstellung oder als eine unvollständige

[1] Ess. II, ch. 30—32. — [2] Ess. II, ch. 30, § 2; ch. 31, § 2. — [3] Ess. II, ch. 30, § 4; ch. 31, § 3. 5. 14.



und mangelhafte Vorstellung eine durchaus inadäquate Idee ist. Verbinden wir aber in der Vorstellung eines Dinges Eigenschaften, die in der Wirklichkeit sich nie beisammen finden, so ist der Begriff der Substanz chimärisch, wie z. B. die Vorstellung eines Centauren.[1]

3. Association.

Es giebt in unserer Vorstellungswelt natürliche Verwandtschaften, vermöge deren sich gewisse Vorstellungen leicht und unwillkürlich zueinander gesellen. Diese Verbindungsart ist die „Association". Nun trifft es sich bei jedem Menschen, daß unter dem Einfluß der Affecte, Gewohnheiten und Schicksale mancherlei höchst seltsame und naturwidrige Vorstellungsverwandtschaften geschlossen werden, die so hartnäckig zusammenhängen, daß Vernunft und Urtheil nichts dagegen vermögen. Jedes Individuum, sagt Locke, hat seine Narrheiten: er meint die sogenannten Idiosynkrasien, die in zufällig veranlaßten, allmählich befestigten, unüberwindlich gewordenen Associationen gewisser Vorstellungen ihren Grund haben sollen.[2]

II. Die Geltung der Worte.

1. Die kritische Frage.

Die Mittheilung unserer Vorstellungen geschieht durch die Sprache, sie fordert die Erfindung vernehmbarer und verständlicher Zeichen (articulirter Laute), ohne welche ein Vorstellungsverkehr nicht oder nur in beschränktestem Maße stattfinden könnte. Die Worte sind unmittelbare Zeichen der Vorstellungen, nicht der Dinge, sonst müßten bekannte Worte auch bekannte Dinge, Wortkenntniß auch Sachkenntniß sein. Jedermann erkennt leicht das Gegentheil. Die Worte für Zeichen der Dinge zu halten ist daher einer unserer Grundirrthümer, eine der schlimmsten, der Erkenntniß und ihrem Fortschritt schädlichsten Selbsttäuschungen. Sie sind, genau zu reden, die Zeichen, womit der Sprechende *seine* Vorstellungen ausdrückt. Und da wir die Sprache als eine bereits erfundene und fortgepflanzte empfangen, dieselbe nicht erst machen, sondern in sie hineingeboren werden, so lernen wir viele Worte früher kennen, als die Vorstellungen, welche sie bezeichnen. Daher sind bekannte Worte nicht auch bekannte Vorstellungen.[3] So unentbehrlich der Gebrauch der Worte

---

[1] Ess. II, ch. 31, § 6. 8. 13; ch. 32, § 18. — [2] Ess. II, ch. 33. — [3] Ess. III, ch. 5, § 15.



zur Aufbewahrung, Mittheilung, Erweiterung unserer Vorstellungen ist[1], so leicht, vielfältig, ja unvermeidlich erscheint deren mißbräuchliche Anwendung; um so nothwendiger ist die Sichtung, die den richtigen vom falschen Wortgebrauch unterscheidet und Geltung und Werth der Worte aufklärt, welche auf dem geistigen Markte so viel bedeuten als das Geld im Handel. Jede herkömmliche und falsche Geltung gehört zu den «idola fiori», welche schon Bacon erleuchtet hatte. Auch hier finden wir Locken in völliger Uebereinstimmung mit Bacon.

Die Bedeutung der Worte sind die Vorstellungen, ihr Zweck ist die Verständlichkeit. Die erste Bedingung alles gegenseitigen Verstehens ist daher, daß man klar und einverstanden ist über die Bedeutung der Zeichen; sonst streitet man ins Endlose mit Worten, bei denen sich jeder etwas anderes denkt. Diese Erfahrung hatte Locke an seinen Freunden in Oxford wiederholt gemacht und daraus den Anlaß zu einer Untersuchung geschöpft, die ihn bis auf den Ursprung der Vorstellungen zurückführte. Schon die Thatsache, daß die Worte so viele Uneinigkeit nicht bloß möglich machen, sondern verursachen, beweist, welchen Antheil die Willkür an ihrer Erfindung und Geltung hat.

Worte bedeuten Vorstellungen und bedürfen daher der Erklärung oder Definition. Einfache Vorstellungen oder Sinnesempfindungen lassen sich nicht definiren, es können nur solche Worte erklärt werden, welche zusammengesetzte Vorstellungen oder Begriffe bezeichnen. Nun war die Mittheilbarkeit der Vorstellungen bedingt durch deren Verallgemeinerung vermöge der Abstraction; es sind daher die allgemeinen Begriffe (abstract ideas), welche durch erklärbare Worte bezeichnet werden.[2] Demnach ist die kritische Frage: was gelten die Worte als Zeichen der Gattungen und Arten? Die Bildung solcher abstracter Vorstellungen und ihrer Wortzeichen ist nach Locke „ein Kunstgriff des Verstandes (an artifice of understanding)", wodurch die Mittheilung außerordentlich erleichtert und die Objecte dergestalt zusammengefaßt werden, daß wir sie wie im Compendium betrachten und von ihnen sprechen können „als wären sie in Bündeln (as it were in bundles)".[3]

---

[1] Ess. III, ch. 9, § 1. — [2] Ess. III, ch. 4, § 7—11; ch. 3, § 9—12. — [3] Ess. III, ch. 3, § 20; ch. 5, § 9.



2. Real- und Nominalwesen.

Die Frage nach der Geltung der Worte, sofern sie Begriffe (Gattungen und Arten) bezeichnen, betrifft den sachlichen Werth derselben und muß deshalb aus dem Werth der Begriffe beurtheilt werden, sofern diese die Natur oder das Wesen der Objecte ausdrücken. Wir verstehen aber unter dem Wesen der Objecte (essence) den Inbegriff und Grund ihrer Eigenschaften, d. i. diejenige Verfassung, aus welcher die Eigenschaften folgen. Ist das Object ein von unserer Vorstellung unabhängiges Ding, ein Werk und eine Bildung der Natur, so ist sein Wesen „real"; ist es dagegen bloß unsere Vorstellung, ein Werk und eine Bildung des Verstandes, so ist sein Wesen im Begriff vollständig befaßt, im Wort vollkommen bezeichnet, daher „nominal" (real essence und nominal essence). Wenn es einen Begriff gäbe, der dem Realwesen der Dinge auf den Grund sehen und dasselbe vorstellen könnte, wie es ist, so würde dieser Begriff und sein Zeichen völlig reale Geltung haben. Einen solchen Begriff giebt es nicht. Wenn es aber einen Begriff giebt, der diese Rolle spielen möchte, der das verborgene Realwesen der Dinge vorzustellen beansprucht, so hat ein solcher Begriff gar keine reale, sondern bloß nominale Geltung. So verhält es sich mit dem Begriff und Wort der Substanz, die mithin ein bloßes Nominalwesen bezeichnet.

Die Natur bildet ihre Objecte auf eine von unserer Vorstellung unabhängige und uns verborgene Weise; darum fällt hier das Realwesen mit dem Begriff davon nicht zusammen, der letztere ist mithin bloß nominal. Unser Verstand bildet auch Objecte, indem er sie vorstellt auf eine willkürliche und ihm erkennbare Weise, bei diesen Verstandesdingen fällt daher das Wesen mit dem Begriff, das Realwesen mit dem Nominalwesen zusammen; diese Begriffe und ihre Zeichen haben zugleich reale und nominale Geltung: so verhält es sich mit den Modi und Relationen. Wir machen die mathematischen und moralischen Vorstellungen, sie sind, was sie sind, und nichts weiter; in der Vorstellung des Dreiecks, wie in der des Muthes, der Dankbarkeit, der Gerechtigkeit u. s. f. fällt das Wesen mit dem Begriff vollständig zusammen, und wo es nicht geschieht, läßt sich der Begriff berichtigen und ausbilden. Gewöhnlich lernen wir hier das Wort früher kennen als die Vorstellung, welche nachträglich entwickelt wird.[1]

[1] Ess. III, ch. 3, § 14—18; ch. 5, § 10—15.

3. Gattungen und Arten als Nominalwesen.

Die kritische Wortschätzung unterscheidet daher genau, unter welche Begriffsclasse die Gattungen und Arten gehören, deren Zeichen die Worte sind: ob sie Modi und Relationen vorstellen oder Substanzen. Im letztern Falle ist es keineswegs die Natur, welche Gattungen und Arten vorbildet, sondern es ist lediglich der Verstand, der diese Begriffe willkürlich bildet und fälschlich für Abbilder oder Nachbilder hält. Die Natur macht die Aehnlichkeit der Dinge[1], die dem Verstande einleuchtet und ihn bewegt, Arten zu machen, deren logische Ordnung er für die Ordnung der Natur hält. Der logische Begriff der Gattung und Art giebt sich für einen Inbegriff wesentlicher Merkmale, aber in der Natur giebt es keine allgemeinen Dinge, sondern nur einzelne, in den einzelnen Dingen giebt es keinen Unterschied wesentlicher und unwesentlicher Merkmale, sie sind, was sie sind; alles, was zu ihrem Bestande gehört, ist wesentlich.[2] So gut wir uns Arten vorstellen können ohne alle Wahrnehmung, z. B. Geister höherer Ordnung (deren Dasein nach Locke höchst wahrscheinlich ist), so wenig ist der Artbegriff überhaupt auf irgendwelche Wahrnehmung gegründet.[3] Er ist, wie die Substanz selbst, ein Begriff ohne Vorstellung. Der Verstand ist artbildend, nicht die wahrnehmbare Natur. Wenn die Natur Arten bildete, so müßte sie nach Begriffen und Zwecken verfahren, was eine grobe Weise ist, die Natur zu anthropomorphisiren, so dürfte sie diese Zwecke nicht durch Mißgeburten verfehlen, so müßten die Mißgeburten auch Arten sein, so könnte die Fortpflanzung nur innerhalb derselben Art stattfinden und keine Bastardzeugung dürfte der Natur das Concept verrücken, so müßten die Typen sich unveränderlich erhalten, die Grenzen jeder Art festgehalten werden, während in der Natur die Typen variabel und die Grenzen flüssig sind.[4] So hat Locke durch seine Untersuchung des Verstandes den Artbegriff aus Gründen bekämpft, welche sein Landsmann Darwin wiederholt und auf eine solche Fülle naturgeschichtlicher Thatsachen gestützt hat, daß dieser Begriff, wie er bisher gegolten, in der Naturwissenschaft das Feld räumt.

4. Die Partikeln.

Zur angemessenen Bezeichnung der Gedanken, zum richtigen Sprechen, zur treffenden Satzbildung und Verkettung der Sätze

[1] Ess. III, ch. 6, § 36. — [2] Ess. III, ch. 6, § 4. — [3] Ess. III, ch. 6, § 11 und 12. — [4] Ess. III, ch. 6, § 14—20; § 23—27.

dienen die sogenannten Formwörter (particles), deren Wichtigkeit Locke in dieser Rücksicht ausdrücklich und mit feinem Sinne hervorhebt. Ohne solche Wörter, wie Präpositionen, Conjunctionen u. s. f., ist der Gedankenausdruck höchst unvollkommen; jede zu geringe Distinction ihrer Bedeutung, jede falsche oder auch nur ungenaue Anwendung macht den Gedankenausdruck schief oder sinnlos.[1]

III. Der Gebrauch der Worte.

1. Die Unvollkommenheit der Sprache.

Die Worte überhaupt haben den Zweck, Vorstellungen auszudrücken und mitzutheilen, diese Mittheilung zu erleichtern und zu beschleunigen, durch dieselbe den menschlichen Vorstellungskreis zu erweitern, d. h. Kenntnisse zu verbreiten.[2] Wenn sie diesen Zweck erfüllen, so werden sie richtig gebraucht, dagegen falsch, wenn sie ihn verfehlen. Ist das Medium, wodurch im geistigen Verkehr die Vorstellungen aus- und eingehen, trüb, so trübt sich der menschliche Vorstellungskreis, es ist daher zur Läuterung unseres Verstandes durchaus nothwendig, daß man den fehlerhaften Gebrauch der Worte bemerkt und verhütet. Die Schuld liegt zum Theil in der Sprache selbst, in der Beschaffenheit und Unvollkommenheit ihrer Zeichen, zum Theil und zwar zum größten in den Sprechenden, welche die Worte unkritisch brauchen.

Es ist natürlich, daß in den Begriffen, welche der Verstand bildet und vorbildet, die Vorstellungen der Einzelnen sehr verschieden und die Worte daher sehr vieldeutig sind. So hat jeder seine eigne Ansicht von Ehre, Gerechtigkeit, Glaube, Religion, Kirche u. s. f., die Gespräche über solche Dinge beweisen, wie sich jeder in seiner Vorstellung als Hausherr fühlt. Werden Bücher darüber geschrieben, die öffentliches Ansehen erhalten, so muß deren Sinn erklärt und die Erklärungen müssen wieder erklärt werden; die Commentare namentlich der Gesetzbücher nehmen kein Ende, da die Commentare selbst wieder der Commentare bedürfen. Es kann nicht anders sein, denn die Vorstellungen, welche das Thema bilden, sind willkürliche Producte, und das Band zwischen Wort und Vorstellung ist ebenso willkürlich.[3]

---

[1] Ess. III, ch. 7. — [2] Ess. III, ch. 10, § 23—25. — [3] Ess. III, ch. 9.

2. Der Mißbrauch der Sprache.

Diese Schuld liegt in der Sprache, die andere liegt in den Sprechenden, welche in ihrer Schätzung der Sprache, in ihrem Gebrauch der Worte sich unkritisch verhalten: in der Schätzung der Sprache, wenn sie meinen, daß die Worte Dinge bezeichnen oder daß mit dem Wort der Begriff feststeht, als ob das Band zwischen beiden nothwendig wäre. Bezeichnet das Wort „Stoff oder Materie" etwas anderes als eine Vorstellung? Ist etwa mit dem Wort „leben" der Begriff des Lebens schon festgestellt?[1]

Will man verständlich sprechen, so verbinde man das Wort mit der klaren und deutlichen Vorstellung durch ein festes und dauernd gültiges Band. Wenn man eine dieser Bedingungen nicht erfüllt, so hat man den Zweck der Sprache durch eigene Schuld verfehlt. Die Folge ist Verwirrung. Die erste Bedingung wird in der gröbsten Weise verletzt, wenn die Worte nicht bloß Vorstellungen, sondern Dinge und zwar solche Dinge bezeichnen wollen, von denen es keine Vorstellungen giebt: das sind die völlig sinnlosen Worte, welche in der Philosophie ihr Wesen treiben, wie die platonische Weltseele, die Kategorien und substantiellen Formen der Aristoteliker, die Atome der Epikureer, der horror vacui, die Gattungen, Arten, Zwecke in der Natur u. s. f.[2] Oder man macht Worte ohne bestimmte und klare Vorstellung, Worte, hinter denen nichts ist, leere Worte; es ist als ob man den Titel eines Buchs kennt, aber auch bloß den Titel, ohne jede Kenntniß des Inhalts.[3] Oder man giebt statt der Begriffe Bilder und macht Redekünste täuschender Art (arts of fallace), die den Verstand leer lassen und die Phantasie verführen.[4] Oder man spielt mit dunkeln Worten, um den Schein des Tiefsinns zu haben, und streitet darüber, um sich das Ansehen des Scharfsinns zu geben: das sind die unnützen Subtilitäten, die Bollwerke der Scholastiker, die das Leben in nichts gefördert, die Wissenschaft verödet, die Religion verdunkelt, den Unsinn befestigt, den Fortschritt gehemmt und die Geringschätzung des natürlichen Verstandes und der mechanischen Künste bewirkt haben, durch die doch allein der Fortschritt geschah. Hier finden wir Locken in derselben polemischen Haltung gegen das «munus professorium» als Bacon.[5]

---

[1] Ess. III, ch. 10, § 15—17. — [2] Ess. III, ch. 10, § 14. — [3] Ess. III, ch. 10, § 2 und § 26. — [4] Ess. III, ch. 10, § 34. — [5] Ess. III, ch. 10, § 6—10.



Alle die angeführten Fälle variiren ein Thema: den Mißbrauch der Sprache, wenn Worte in Umlauf gesetzt werden ohne entsprechende Vorstellungen, leere Worte; der entgegengesetzte Mißbrauch sind Vorstellungen, denen das entsprechende Wort fehlt, welches sie zusammenfaßt und mittheilbar macht, unbestimmte und lose Vorstellungen. Worte ohne Vorstellungen gleichen dem Titel ohne Buch, Vorstellungen ohne das bezeichnende Wort gleichen den losen Druckbogen ohne Einband und Titel. Kann man seine Vorstellungen nicht benennen, so ist man genöthigt, endlose Umschreibungen zu machen, aus denen niemand klug wird.[1]

Endlich der dritte Fall: man hat Vorstellungen und Worte, aber ohne festes und sicheres Band, der Gebrauch der Worte schwankt, jetzt hat dasselbe Wort diese, jetzt eine andere Bedeutung, oder dieselbe Vorstellung wird bald so, bald anders ausgedrückt: das giebt ein Kauderwälsch (gibberish), das alles verwirrt. Ein solches Sprechen gleicht einem Handel, wo dieselbe Waare unter verschiedenen Namen gehen oder dasselbe Geldstück in verschiedenen Werthen gelten soll, es gleicht einer Rechnung, in welcher die Ziffer 3 auch einmal die Zahl 8 bedeutet.[2]

Der Mißbrauch der Worte ist die Quelle aller Mißverständnisse und darum eine Hauptursache unserer Irrthümer. Die Einsicht in den Werth und richtigen Gebrauch der Worte verhütet den Irrthum und bahnt den Weg zur Wahrheit.

Siebentes Capitel.

D. Die menschliche Erkenntniß. Vernunft und Glaube.

I. Die Erkenntniß.

1. Arten, Grade, Umfang.

Alle Erkenntnißobjecte sind Vorstellungen. Was nicht vorgestellt werden kann, liegt jenseits der Erkenntnißgrenze; die Erkenntniß selbst ist aber nicht bloß Vorstellung, sondern Einsicht in das Verhältniß der Vorstellungen, in deren Uebereinstimmung oder Widerstreit (agreement and disagreement or repugnance). Das ist das durchgängige Thema aller Erkenntniß; daraus folgt die Bestimmung ihrer Arten, ihrer Grade und ihres Umfangs.

[1] Ess. III, ch. 10, § 27 und 31. — [2] Ess. III, ch. 10, § 5 und 31.

Das Vorstellungsverhältniß hat vier Fälle: Identität und Verschiedenheit, Beziehung, nothwendige Verknüpfung und Realität. Die Unterscheidung zweier Farben exemplificirt den ersten Fall, die Gleichheit zweier Dreiecke den zweiten, die magnetische Eigenschaft des Eisens den dritten, die Realität der Gottesidee den letzten.[1]

Wenn das Verhältniß der Vorstellungen unmittelbar einleuchtet (wie z. B. der Unterschied zwischen Gelb und Blau), so ist die Erkenntniß unmittelbar gewiß, anschaulich oder intuitiv; wird das Verhältniß durch Zwischenvorstellungen oder Mittelglieder erkannt, so ist die Erkenntniß vermittelt, auf Beweise gegründet oder demonstrativ, alle mittelbare Gewißheit hat ihr Princip in einer unmittelbaren, alle Beweise sind zuletzt von unmittelbaren Einsichten abhängig, die demonstrative Erkenntniß gründet sich daher auf intuitive. Alle sichere Erkenntniß ist eines von beiden. Was sich nicht entweder unmittelbar anschauen oder beweisen läßt, wird nicht eigentlich gewußt, sondern geglaubt, und hat nicht den Charakter der Gewißheit, sondern der Wahrscheinlichkeit. Jede Erkenntniß, die nicht intuitiv oder demonstrativ ist, fällt in das Gebiet der Meinung oder des Glaubens (faith or opinion). Zwischen der sicheren Einsicht und der bloßen Meinung liegt die Erkenntniß der Dinge außer uns, die sich auf sinnliche Vorstellungen gründet: das sogenannte sensitive Wissen. Unser eigenes Dasein erkennen wir intuitiv, das Dasein Gottes demonstrativ, das Dasein der Körper sensitiv.[2]

Die Vorstellungsgrenze kann die Erkenntniß in keinem Fall überschreiten. Die anschauliche Erkenntniß reicht nur so weit als die unmittelbare Vergleichung der Vorstellungen, die demonstrative nur so weit als die verknüpfende Kette der Mittelglieder. Es giebt Dinge, von denen wir gar keine Vorstellungen haben und haben können, es giebt Objecte, die wir zwar vorstellen, aber so mangelhaft und beschränkt, daß sie so gut als unbekannt bleiben. Unsere Vorstellungswelt reicht lange nicht so weit als die wirkliche Welt, das Gebiet unserer Erkenntniß reicht lange nicht so weit als das unserer Vorstellungen. Daher ist das Feld unseres Nichtwissens bei weitem größer als das unseres Wissens.[3]

Es wäre thöricht zu meinen, daß die Welt aufhört, wo unsere Vorstellungen oder unsere Beweise am Ende sind; es giebt Objecte,

---

[1] Ess. IV, ch. 1, § 1—7. — [2] Ess. IV, ch. 2, § 1—14. — [3] Ess. IV, ch. 3, § 1—6; § 22.



deren Dasein und Beschaffenheit wir nicht fassen können, zu denen wir uns verhalten, wie der Blinde zur Farbe oder der Blick des Maulwurfs zu dem des Adlers, wir dürfen unsere Geistesspanne nicht für den Umfang des Universums halten.[1] Wovon es keine Vorstellungen giebt, davon giebt es auch keine Erkenntniß, keine Beweise. Keine unserer Vorstellungen trägt bis zur Substanz oder zum Wesen der Dinge, wir wissen nicht, was die Dinge, welche wir Körper und Seele nennen, an sich sind, wir können weder die Denkunfähigkeit der Materie noch die Immaterialität der Seele beweisen. Aber die Beweisbarkeit (Erkennbarkeit) einer Sache verneinen, heißt noch nicht deren Dasein in Abrede stellen; wenn die Immaterialität der Seele für unbeweisbar erklärt wird, so gilt darum nicht ihre Materialität für bewiesen oder beweisbar, vielmehr gilt sie für ebenso unbeweisbar. Die großen Gegenstände der Moral und Religion werden daher nicht erschüttert, wenn die Untersuchung des menschlichen Verstandes die Unzulänglichkeit gewisser Beweise sowohl für als wider darthut. An dieser Stelle bemerken wir eine fast wörtliche Parallele zwischen Locke und Kant.[2]

Aber auch innerhalb der engen Grenzen unserer Vorstellungswelt sind wir auf ein noch weit geringeres Maß der Erkenntniß beschränkt, da entweder den Vorstellungen, welche wir haben, theils die Klarheit, theils die nöthige Verknüpfung durch Mittelglieder fehlt; oder Vorstellungen, die wir haben könnten, sich nicht in unserem Besitze finden: es fehlt nicht an der Fähigkeit, aber am Vorrath. Die großen Weltkörper sind zu entfernt und jene Körpertheilchen, von deren Gestalt, Gruppirung, Bewegung die Erscheinungen abhängen, sind zu klein, um deutliche Wahrnehmungsobjecte zu bilden. Wir sind nicht im Stande, die kleinsten Körpertheile zu erkennen, deren Wirksamkeit und primäre Beschaffenheiten die Ursache aller secundären Qualitäten ausmachen; wir bleiben über diese Ursache, über die eigentliche Wirksamkeit der Körper im Dunkeln. Von andern Geistern außer uns wissen wir nichts, von den Körpern wenig. Aber selbst wenn wir die Einsicht hätten, welche uns fehlt, wenn wir die körperlichen Ursachen z. B. unserer Licht- und Farbenempfindung aus der Wirksamkeit der kleinsten Theile zu erkennen vermöchten, so würde damit die Wirkung selbst noch lange nicht erklärt sein. Die Ursache ist Bewegung, die Wirkung ist Empfindung; die Ursache ist mechan-

[1] Ess. IV, ch. 3, § 23. — [2] Ess. IV, ch. 3, § 6.

isch, die Wirkung sensibel; das Mittelglied, wodurch Bewegung sich in Wahrnehmung oder Perception umwandelt, fehlt in unserer Vorstellung. Hier liegt der Mangel in der beschränkten Natur unserer Vorstellungen; ein anderer selbstverschuldeter Mangel liegt in der beschränkten Bildung und Entwicklung derselben. Da fehlen uns eine Menge Vorstellungen, die wir haben könnten, wir haben sie nicht erworben, wir haben uns mit Worten begnügt, mit Rechenpfennigen statt baarer Münze, und wenn wir die Marken einlösen, die Worte mit Vorstellungen belegen wollen, finden wir den Beutel leer, es fehlt am Baaren. Dieser mangelhafte Bildungszustand trifft ganze Zeitalter, insbesondere jene Art der scholastischen und gelehrten Weltbildung, welche die Philosophie seit Bacon mit so vielem Nachdrucke bekämpft; jene unfruchtbare und öde Büchergelehrsamkeit, die sich in dem „dichten Walde der Worte" dergestalt verloren und verirrt hatte, daß sie den Pfad der Erfahrung und Entdeckung gar nicht mehr sah. Hätte man statt der wirklichen Beobachtung des Himmels und der Erforschung der Erde nur Bücher über Astronomie und Geographie gelesen, nur über Hypothesen gestritten und selbst Seereisen nur auf gut Glück unternommen, so würde man nie die Wege über den Aequator und um die Erde gefunden haben, und die Vorstellung der Antipoden wäre noch heute eine Ketzerei. Wir hören Bacon reden![1]

2. Traum und Wirklichkeit.

Aber wie groß oder gering der Umfang unserer Erkenntniß auch sein möge, jedenfalls haben wir es in derselben bloß mit unseren Vorstellungen zu thun. Unsere Erkenntnißobjecte sind Erscheinungen in uns, Vorstellungen, was unsere Traumbilder auch sind. Wie unterscheidet sich nun das Erkenntnißobject vom Traumbild? Jenes habe, so heißt es, den Charakter der Wirklichkeit, dieses den der Einbildung! Aber wie unterscheiden sich Traum und Wirklichkeit? Hier steht Locke derselben Frage gegenüber, welche Descartes in so tiefe Zweifel verstrickt hatte.[2] Woran erkennen wir, daß wir im Wachen nicht auch träumen, daß die Welt, die wir vorstellen, und das Leben, das wir führen, nicht ebenfalls Traum ist? Das unterscheidende Kennzeichen liegt nach Locke darin, daß den Traumvorstellungen zwei

[1] Ess. IV, ch. 3, § 24—30. Vgl. besonders § 30. — [2] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie, Bd. I (Descartes), 4. Aufl., 2. Buch, 2. Cap., Seite 295 u. ff.



Merkmale fehlen, welche die Weltvorstellungen haben: die Realität der Empfindung und die Objectivität der Vorstellung, d. h. die Uebereinstimmung der Begriffe mit den Objecten, die Uebereinstimmung, deren Erkenntniß den Charakter der Wahrheit ausmacht. Es ist ein Unterschied, ob die Sensationen von außen bewirkt oder von uns geträumt werden, ob wir z. B. das Gebranntwerden träumen oder wirklich erleben, ob wir heile Haut behalten oder Brandwunden haben. Hier macht die Wahrnehmung die Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit. Wir bilden Begriffe, mathematische und moralische, wodurch eine Reihe anderer Vorstellungen bedingt sind, Begriffe, die sich zu einer Reihe anderer Vorstellungen verhalten, wie die Urbilder zu den Abbildern, zwischen denen Uebereinstimmung oder Widerstreit, d. h. dasjenige Verhältniß stattfindet, in dessen Einsicht Erkenntniß und Wahrheit besteht. Dieser nothwendige Zusammenhang der Vorstellungen, diese Wahrheit, die überall gilt, wo dieselben Vorstellungen gebildet werden, diese objective oder allgemeine Gültigkeit der Vorstellungen fehlt den Traumbildern. Mathematik und Moral werden nicht erträumt. Hier macht die Erkenntniß die Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit. Wer diese Grenzen nicht anerkennt, diese Unterschiede zwischen Traum und Wirklichkeit noch bezweifelt, der muß alles für Traum halten, auch den eigenen Zweifel, der damit aufhört, ein wirklicher Zweifel zu sein.[1]

3. Wahrheit und Grundsätze.

Der Ausdruck der Vorstellungen sind die Worte, der Ausdruck der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellungen die Sätze. Wenn die Worte die Vorstellungen und die Verbindung der Worte das Verhältniß der Vorstellungen richtig bezeichnen, so sind die Sätze wahr; wenn die Wahrheiten im ganzen Umfang der Vorstellungen gelten, so sind die Sätze allgemeingültig, wenn die allgemeinen Sätze durch sich selbst gewiß oder einleuchtend sind, so nennt man sie Grundsätze (Maximen oder Axiome). So wird aus einer gegebenen Vorstellung A unmittelbar erkannt, daß sie ist, was sie ist: der Satz der Identität A = A; aus der unmittelbaren Vergleichung zweier verschiedener Vorstellungen A und B, daß A nicht B ist, daß unmöglich etwas zugleich A und nicht A sein kann: der Satz des Widerspruchs; aus der Vergleichung der Größen: daß gleiche Größen, um gleiche Größen vermehrt oder vermindert, gleich sind,

[1] Ess. IV, ch. 2, § 14; ch. 4, § 1—9; ch. 11, § 8.

daß die ganze Größe gleich ist allen ihren Theilen, daß der Theil kleiner ist als das Ganze u. s. f.

Die Schule lehrt, daß es in jeder Wissenschaft einige solcher Grundsätze giebt, aus denen alle übrigen Sätze erkannt und abgeleitet werden. Diese Schulweisheit ist falsch und irrt sich in allen Punkten. Es ist falsch, daß es nur einige solcher Sätze giebt, es giebt deren zahllose; so viele Vorstellungen unmittelbar verglichen werden können, so viele unmittelbar einleuchtende Vergleichungssätze lassen sich aufstellen, so viele selbstverständliche Wahrheiten. Niemand hält die Sätze, daß drei weniger ist als fünf, oder der Hügel höher ist als das Thal, für Axiome und doch sind sie ebenso unmittelbar gewiß als der Satz, daß der Theil kleiner ist als das Ganze, oder daß $A = A$.

Es ist falsch, daß diese Sätze die ersten und obersten sind, sie sind es ebensowenig, als die abstracten Begriffe früher sind als die zusammengesetzten und diese früher als die Elementarvorstellungen, die Wahrnehmungen und Eindrücke; im Gegentheil, sie sind später. Nachdem man an so vielen Fällen jene selbstverständlichen Wahrheiten so oft erfahren hat, bringt man sie auf ganz allgemeine und abstracte Formeln. Noch nie hat jemand, daß drei weniger ist als fünf oder daß drei Finger seiner Hand nicht alle Finger sind, darum eingesehen, weil er zuvor wußte, daß der Theil kleiner ist als das Ganze.

Es ist darum falsch, daß diese Sätze Grundsätze sind, denn sie begründen nichts; keine Wahrheit wird durch sie gefunden, sie tragen nichts bei weder zur Begründung noch Vermehrung der Wissenschaften, sie sind weder Grundsätze noch Hülfsmittel. Oder meint man, daß Newton vermöge solcher Sätze seine Entdeckungen gemacht und das System seiner Naturphilosophie geschaffen habe?

Alle diese Sätze sind zur Auffindung neuer Wahrheiten unnütz und im Grunde leere Wortspielereien (trifling propositions), denn sie variiren das Thema $A = A$. Vielmehr sind sie wegen ihrer leeren Allgemeinheit schädlich und können leicht sophistisch gebraucht werden, um contradictorische Sätze zu beweisen. Setzt man mit Descartes das Wesen des Körpers bloß in die Ausdehnung, so folgt aus dem Axiom der Identität, daß es (da Körper und Raum identisch sind) keinen leeren Raum giebt; setzt man mit Locke die Grundeigenschaften des Körpers in Ausdehnung und Solidität, so folgt aus dem Axiom des Widerspruchs, daß es (da Körper und Ausdehnung

nicht identisch sind) eine Ausdehnung ohne Körper oder einen leeren Raum giebt.

Daher beschränkt sich der ganze Nutzen solcher Sätze, die zur Erfindung und Entdeckung nicht das mindeste beitragen und eher verwirrend als fördernd wirken, auf die Anordnung gefundener Wahrheiten, auf deren Darstellung und Lehrform; man muß Wahrheiten, die man lehren will, in Reih und Glied stellen, von gewissen ersten und obersten Sätzen ausgehen und die anderen dergestalt folgen lassen, daß sie durch ihre Ordnung der Verstand leicht faßt und das Gedächtniß leicht behält. Auch mögen sie im Wortstreit dazu dienen, absurde Behauptungen handgreiflich zu machen.[1]

4. Die Erkenntniß der Dinge.

Unabhängig von unseren Vorstellungen ist das Dasein der Dinge selbst: der Geister, Körper, Gottes. Da nun unsere Erkenntnißobjecte unsere Vorstellungen sind, die Dinge aber unabhängig von unseren Vorstellungen nicht vorgestellt werden können, wie kann uns deren Dasein einleuchten?

Von den Geistern ist uns nur das Dasein unserer eigenen denkenden Natur erkennbar, es ist unmittelbar gewiß, ein Object intuitiver Erkenntniß, die jeden Zweifel ausschließt. In dieser Anerkennung der Selbstgewißheit nähert sich Locke dem Grundgedanken Descartes'.[2]

Daß Dinge außer uns existiren, lehrt uns die sensitive Erkenntniß nicht unmittelbar, sondern durch einen Schluß, der unsere Sensationen begründet. Diese letzteren sind der Erkenntniß- oder Beweisgrund für das Dasein der Körper. Wir haben sinnliche Vorstellungen, Sinnesempfindungen, Farben, Töne u. s. f. Diese Empfindungen sind in uns, aber wir erzeugen sie nicht, der Blindgeborene kann mit allem psychischen Vermögen die Farbenempfindung nicht hervorbringen, weil ihm das Sehorgan fehlt, aber auch das Auge, da es im Dunkeln keine Farbenempfindung hat, ist nicht deren erzeugender Grund. Weder unsere denkende Thätigkeit noch unsere körperlichen Organe können die Empfindungen bewirken, diese sind daher Wirkungen, deren Ursachen wir selbst auf keine Weise sein können. Was bleibt übrig als die Einsicht, daß diese Empfindungen Eindrücke sind, die von Dingen außer uns herrühren, daß es mithin solche Dinge giebt? In diesem Zeugniß unterstützen sich die Sinne gegenseitig,

[1] Ess. IV, ch. 5—8. Vgl. damit ch. 12, § 1—3. — [2] Ess. IV, ch. 9, § 1—3.

das Feuer, das ich sehe, ist zugleich das, welches mich wärmt, wenn ich ihm nah genug bin; das mich brennt, wenn ich es berühre u. s. f. Dieses Zeugniß der Sinne wird bestätigt durch das Gedächtniß, durch den Unterschied der Sinnesempfindung und der Gedächtnißvorstellung, es ist ein Unterschied, ob ich Hitze und Kälte, Hunger und Durst wirklich empfinde oder mir diese Empfindungszustände im Gedächtniß vergegenwärtige; das Gedächtniß giebt die Vorstellung ohne Eindruck; was also den Eindruck giebt, ist nicht die bloße Vorstellung, sondern etwas von dieser Unabhängiges, die Dinge außer uns. Was diese Dinge ihrer Substanz nach sind, wissen wir nicht, aber daß sie sind, wissen wir sicher vermöge der sensitiven Erkenntniß.[1]

5. Das Dasein Gottes.

Es ist gewiß, daß wir sind, daß wir etwas sind, daß wir uns nicht selbst erzeugt haben, daß unmöglich nichts die Ursache von etwas sein kann, daß es eine Ursache der wirklichen Dinge geben muß, eine solche, die wirklich Ursache ist, nicht selbst wieder Wirkung, also eine ewige Ursache, die als Quelle aller Dinge auch Inbegriff aller Macht ist. Es ist gewiß, daß wir denkender Natur sind, daß die Ursache denkender Naturen keine blinde, sondern nur eine denkende oder geistige Macht sein kann, ein ewiges denkendes Wesen (eternal cogitative being), dieses Wesen ist Gott. Daß er ist, erkennen wir aus den gegebenen Beweisgründen mit voller Sicherheit, sogar, meint Locke, mit größerer Sicherheit als das Dasein der Dinge außer uns. Dieses ist ein Object sensitiver Erkenntniß, das Dasein Gottes ein Object demonstrativer, die einen höheren Grad der Gewißheit bezeichnet; der Beweis gründet sich auf die Gewißheit unseres eigenen Daseins, unserer denkenden Natur, auf die intuitive Selbsterkenntniß, diesen höchsten Grad der Gewißheit. Darum ist auch die Art der Beweisführung, da sie von einer unumstößlichen, unmittelbar gewissen Thatsache ausgeht, nicht ontologisch, und Locke will sie von dieser ausdrücklich unterschieden wissen. Der ontologische Beweis, welchen Locke wohl in der cartesianischen Form vor sich hatte, nimmt zu seinem Ausgangspunkt die Vorstellung des vollkommensten Wesens, die willkürlich zusammengesetzte Vorstellung einer Substanz, welche ein bloßes Nominalwesen ausdrückt.[2]

Locke gründet seinen Beweis auf Anschauung und Wahrnehmung, auf deren unmittelbare Thatsachen. Unsere Wahrnehmungs-

[1] Ess. IV, ch. 11, § 4—7. — [2] Ess. IV, ch. 10, § 1—7.

objecte machen uns nur zwei Arten wirksamer Naturen erkennbar: denkende und bewegte (materielle, nicht denkende), wir sehen in der Körperwelt nur mitgetheilte Bewegung und haben von einer ersten bewegenden Ursache oder Kraft keine andere Vorstellung als die unseres Willens, der unsere Glieder bewegt. Da die Materie sich nicht selbst erzeugen kann, so ist deren erste Ursache ein schaffendes Wesen, da die Bewegung der Körper mitgetheilter Art ist, so muß deren erste Ursache ein wollendes Wesen sein; da endlich aus nicht denkenden Naturen niemals denkende hervorgehen können, so ist die erste Ursache der letztern ein denkendes Wesen. So folgt (nicht aus unserer willkürlichen Vorstellung eines vollkommensten Wesens, sondern) aus unserer nothwendigen Weltvorstellung das Dasein einer ewigen, schaffenden, wollenden und denkenden Ursache, das Dasein Gottes als eines ewigen Geistes oder als einer ewigen Weisheit.[1]

Nun läßt sich der Einwurf machen, daß die Tragweite dieser Demonstration vom Dasein Gottes nur bis zum Dasein einer ewigen Ursache oder eines ewigen Wesens reiche, aber keineswegs ausmache, ob dieses Wesen Materie oder Geist, ob es im ersten Fall denkende oder nichtdenkende Materie, ob endlich das ewige Wesen nicht zweifacher Art sei: Materie und Geist. Es handelt sich, was die Fassung der ersten Ursache betrifft, um Dualismus oder Monismus, es handelt sich im letzteren Fall um Theismus oder Materialismus, es handelt sich im letzteren Fall um Hylozoismus oder Mechanismus. Nun sucht Locke seinen Theismus dadurch sicher zu stellen, daß er die Gegentheile des Hylozoismus, Mechanismus, Dualismus widerlegt. Der Dualismus setzt den ewigen Geist neben den ewigen Stoff, weil er aus dem letzteren das Denken, die Entstehung geistiger Naturen nicht erklären kann, er setzt den ewigen Stoff neben den ewigen Geist, weil er die Schöpfung aus Nichts unbegreiflich findet, als ob das Hervorbringen denkender Naturen oder willkürlicher Bewegung weniger unbegreiflich wäre. Entweder also ist die Setzung eines ewigen Stoffs eine überflüssige und zwecklose Annahme oder eine solche Einschränkung der schöpferischen Geistesthätigkeit, daß diese aufhört zu gelten. Der Mechanismus muß das Denken und Vorstellen entweder gänzlich verneinen, womit er die sicherste aller Thatsachen umstößt, oder aus der materiellen Bewegung erklären, aus einer gewissen Organisation materieller Bewegungen oder aus einem gewissen Sy-

[1] Ess. IV, ch. 10, § 8—12.

steme bewegter Materie, was nichts anderes heißt, als daß aus einer gewissen Ordnung oder Gruppirung der Stofftheilchen das Denken resultirt. Wie das geschehen soll, ist durch keine Thatsache erleuchtet und schlechterdings unvorstellbar. Es ist nicht vorzustellen, wie durch eine räumliche Anordnung körperlicher Theilchen jemals Perception zu Stande kommen soll. Endlich der Hylozoismus, die Annahme eines ewig bewegten, lebendigen, denkenden Stoffs gilt entweder für alle Atome oder nur für eines: das erste heißt den Stoff vergöttern (Polytheismus), das zweite ein Atom durch eine völlig willkürliche und grundlose Hypothese privilegiren.[1]

So gilt der Theismus auf Grund der Beweise und auf Grund der Widerlegung aller gegentheiligen Vorstellungsweisen. Aus dieser auf unsere Selbsterkenntniß und Weltvorstellung gegründeten Gotteserkenntniß folgt die Einsicht in unsere Abhängigkeit von Gott, in unsere Verpflichtung ihm gegenüber, d. i. die Einsicht in unser religiöses Verhältniß. Diese Einsicht macht das Thema der „natürlichen Religion", womit sich die Frage erhebt nach dem Verhältniß der natürlichen Religion zur geoffenbarten.[2]

II. Erkenntniß und Glaube. Vernunft und Offenbarung.

Wir sahen schon, daß bei Locke das Verhältniß von Philosophie und Religion eine ganz andere Fassung annehmen muß, als wir bei Bacon gefunden. Dieser ließ zwischen geoffenbarter und natürlicher Gotteserkenntniß eine unübersteigliche Kluft, einen unauflöslichen Gegensatz bestehen, er gründete die natürliche Theologie auf die äußere Erfahrung und ließ das göttliche Licht bloß durch das brechende und trübende Medium der Dinge in die menschliche Seele fallen; Locke dagegen gründet die Gotteserkenntniß auf die innere Erfahrung, auf unsere Selbsterkenntniß, auf diese Grundlage einer unmittelbaren und höchsten Gewißheit. Von hier aus ändert sich die Lage der Religion gegenüber der Philosophie, es entsteht ein kritisches Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung, wodurch sich der Theismus in Deismus verwandelt. Dieser Punkt ist um seiner Bedeutung und Tragweite willen genau zu erleuchten. Es muß zunächst der Glaubensort innerhalb der menschlichen Vernunft, also diese selbst vor allem näher bestimmt werden.

[1] Ess. IV, ch. 10, § 13—18. — [2] Ess. IV, ch. 13, § 3.

1. Wahrheit und Wahrscheinlichkeit.

Die Wahrheit reicht nur so weit als die sichere Erkenntniß, die sich in den drei Graden der intuitiven, demonstrativen, sensitiven abstuft und innerhalb unserer Vorstellungswelt nur ein kleines Gebiet umfaßt. Innerhalb dieses Gebietes ist alles hell erleuchtet; was außerhalb desselben liegt, ist darum nicht völlig dunkel, das Licht beginnt zu dämmern und das Zwielicht (twilight state) stuft sich ab in einer Reihe von Graden bis zur völligen Nacht, wo die geistige Sehkraft nichts mehr sieht, sie durchläuft die Grade der Wahrscheinlichkeit von der höchsten bis zur geringsten.

Die Wahrscheinlichkeit (probability) ist der Schein der Wahrheit, die Wahrheit gleichsam aus der Ferne gesehen, je ferner das Erkenntnißobject, um so undeutlicher der Schein, um so leichter die Täuschung. Wir erkennen aus unmittelbarer Einsicht oder aus Gründen; wenn diese Gründe, ohne völlig sicher zu sein, unser Urtheil bestimmen, so halten wir etwas für wahr nicht ohne Gründe, aber ohne vollgültige Gründe; sie reichen aus nicht zur vollen sachlichen Begründung, sondern zur subjectiven Gültigkeit des Urtheils. Dieses Urtheil hat den Charakter des Fürwahrhaltens (judgment) und seine Erkenntniß den der Wahrscheinlichkeit. Die Annahme eines solchen Urtheils oder Satzes ist nicht Einsicht, sondern Glaube oder Meinung (faith or opinion).[1]

Die nicht völlige Sicherheit beschreibt einen weiten Spielraum, sie kann der völligen Sicherheit sehr nah und sehr entfernt sein: diese ihre Scala sind die Grade der Wahrscheinlichkeit. Sie kann sich auf wahrnehmbare oder nicht wahrnehmbare Objecte beziehen, auf Erfahrung gründen oder auf Vermuthung, auf eigene Erfahrung oder auf fremde, d. h. auf Zeugnisse unmittelbarer oder überlieferter Art. So bin ich überzeugt von der Wahrheit eines mathematischen Satzes, dessen Gründe ich einsehe, den ich selbst zu beweisen vermag, aber zu einer mathematischen Wahrheit, die mir ein Mathematiker mittheilt, verhalte ich mich glaubend, weil der Grund meines Fürwahrhaltens in diesem Fall die Glaubwürdigkeit meines Zeugen ist. Was ich selbst erfahre, weiß ich sicher; was mir ein anderer aus seiner Erfahrung berichtet, glaube ich sicher, wenn es mit meiner Erfahrung übereinstimmt, und bezweifle es, wenn es derselben widerstreitet; der König von Siam hielt den holländischen Gesandten für einen Lügner, als ihm dieser

[1] Ess. IV, ch. 14 und 15, § 1—3.

erzählte, daß in Holland im Winter die Flüsse gefrieren.[1] Von der Geschichte früherer Zeiten (wie von dem größten Theil der Begebenheiten der Mitwelt) wissen wir nur durch fremde Zeugnisse, wir glauben historische Thatsachen auf Grund der Berichte oder Zeugnisse, die wir auf Grund eigener oder fremder Prüfung für glaubwürdig halten; je urkundlicher das Zeugniß, um so größer die Geltung, je weiter es durch Ueberlieferung von der Thatsache selbst oder deren wirklicher Beurkundung absteht, um so vorsichtiger muß die Prüfung verfahren. Ohne fremden Zeugnissen zu glauben, wäre das Gebiet unseres Wissens das allerbeschränkteste, ohne eine Prüfung der Glaubwürdigkeit jener Zeugnisse wäre das historische Wissen leichtgläubig und werthlos. Wenn es sich aber um Objecte handelt, die wir überhaupt nicht wahrnehmen können, so bietet uns zur Beurtheilung derselben die Erfahrung keinerlei Zeugniß, sondern bloß eine Richtschnur; wir erfahren z. B., daß aus der Reibung Wärme entsteht, und urtheilen demgemäß, daß die Wärme selbst in einer Bewegung unwahrnehmbarer Theilchen bestehe, oder wir bemerken in der Natur einen gewissen Stufengang der Dinge und urtheilen demgemäß, daß sich dieser Stufengang auch jenseits der menschlichen Organisation fortsetze, d. h. wir urtheilen nach Analogie, welche Locke deshalb im Gebiet der nicht wahrnehmbaren Objecte „die große Richtschnur der Wahrscheinlichkeit (the great rule of probability)" nennt.[2]

Aber es giebt einen Fall, in welchem Thatsachen und Zeugnisse von Thatsachen die höchste Glaubwürdigkeit mit Recht beanspruchen, obwohl sie mit unserer vorhandenen Erfahrung, deren Zeugnissen und Richtschnur keineswegs übereinstimmen. Diese Thatsachen sind die göttlichen Wunder und Offenbarungen, diese Zeugnisse die Offenbarungsurkunden, der Glaube daran ist der positiv-religiöse, welcher die Geltung nicht bloß der Wahrscheinlichkeit, sondern der höchsten Gewißheit für sich in Anspruch nimmt. Gilt das Dasein Gottes auf Grund der demonstrativen Erkenntniß, so kann auch die Möglichkeit göttlicher Wunder und Offenbarungen nicht bezweifelt werden, so muß die wirkliche Offenbarung als absolut wahr und der Glaube daran als völlig sicher und gegründet (a sure principle of assent and assurance) gelten. Diese Glaubenssicherheit steht unter der einen Voraussetzung: wenn etwas göttliche Offenbarung ist! Ob aber die Offenbarung wirklich von Gott kommt, ist die Frage, die

[1] Ess. IV, ch. 15, § 4 und 5. — [2] Ess. IV, ch. 16, § 1—12.

den Glauben präjudicirt und darum nicht vom Glauben zu beantworten ist, sondern von der Vernunft.[1]

2. Vernunft.

Wäre unsere Erkenntniß nur intuitiv, so wäre sie eingeschränkt auf das Gebiet der selbstverständlichen Wahrheiten; die Erweiterung derselben ist bedingt durch Begründung oder Demonstration; wäre diese beschränkt auf solche Gründe, welche mit völliger Sicherheit einleuchten, so daß fremde Erfahrung und fremde Zeugnisse ganz ausgeschlossen blieben, so würde unser Erkenntnißgebiet nicht weit reichen, die große Erweiterung desselben ist bedingt durch eine auf Wahrscheinlichkeit gegründete Demonstration. Unser sicheres Wissen bedarf der Ergänzung durch das weniger sichere, durch das Fürwahrhalten und Glauben; die kleine Provinz der Wahrheit annectirt sich das weite und ausgedehnte Gebiet der Wahrscheinlichkeit; das Erkenntnißvermögen aber, welches dieses gesammte Reich der menschlichen Erkenntniß im weitesten Sinn umfaßt und beherrscht, ist die Vernunft (reason = knowledge and opinion).[2]

Das eigentliche Vernunftgeschäft nach Locke ist daher das Erkennen durch Gründe, insbesondere die Erweiterung der Erkenntniß durch Wahrscheinlichkeitsgründe. Wenn nun sämmtliche Erkenntnißgründe auf flacher Hand lägen und gleiche Stärke und Sicherheit hätten, so wäre die ganze Aufgabe der Vernunft, die Gründe in Reih und Glied zu stellen und schlußgerecht zu ordnen; dann wäre der Sillogismus „das große Instrument der Vernunft", wie die Schule lehrt. Freilich würde auch dann die Art, wie die Schule es nach dem Vorbilde des Aristoteles lehrt, keineswegs die richtige sein, denn sie setzt an die Stelle des natürlichen Schließens das künstliche, sie macht die Richtigkeit und Fertigkeit im Schließen abhängig von gewissen Regeln und Figuren, von denen das natürliche Denken gar nicht abhängt, die selbst nicht richtig sind, die dem natürlichen Schluß die Glieder ausrenken und verschieben, die natürliche Schlußkette durch einen unnützen Schwall von Sätzen auseinanderziehen und verwirren, die sillogistischen Irrthümer und Täuschungen so wenig aufdecken, daß sie vielmehr diesen selbst ausgesetzt sind und dienen, und im günstigsten Fall sich zu dem natürlichen Denken verhalten wie das Augenglas zum Auge. Die Natur hat den menschlichen Verstand so eingerichtet, daß er zunächst nur Einzelvorstellungen hat,

---

[1] Ess. IV, ch. 16, § 13 und 14. — [2] Ess. IV, ch. 17, § 2.

die er verknüpft, durch die er seine Einsichten begründet. Im Widerspruch damit lehrt die Schule, daß aus Particularsätzen nichts folgt, daß in jedem richtigen Schluß wenigstens einer der beiden Vordersätze die Form der Allgemeinheit haben müsse. Der natürliche Verstand sucht zur Verknüpfung zweier Vorstellungen die dritte, wodurch die Verbindung vermittelt wird, den Mittelbegriff, dessen einzig richtige und natürliche Stelle darum in der Mitte jener beiden Vorstellungen ist; dagegen lehrt die Sillogistik der Schule solche Schlußfiguren, in denen der Mittelbegriff nicht die Mitte bildet, und um die Verwirrung zu vollenden, macht sie aus jedem Schlußgliede einen Satz und betäubt durch den Schwall ihrer Worte. So ist die künstliche Sillogistik der Schule nicht das Abbild des natürlichen Denkens und Schließens, sondern dessen Carricatur. Sie ist Scholastik, die sich in leeren Wortgefechten genugthut.[1]

Selbst wenn sie fehlerfrei wäre, würde es sich mit der Sillogistik verhalten, wie mit den Grundsätzen, sie würde zur Begründung und Vermehrung des Wissens nicht das Mindeste beitragen, sondern bloß zur Anordnung und Darstellung der bereits erkannten Gründe nützlich sein. Aus der Sillogistik fällt kein Lichtstrahl in die verborgenen Winkel der Natur.[2]

Darum ist der Sillogismus nicht „das große Instrument der Vernunft". Die Gründe, durch welche die Erkenntniß geschieht, sind weder vorräthig noch von gleichem Gewicht; sie sind aufzufinden und zu entdecken, abzuwägen und zu prüfen. Darin besteht die eigentliche und schwierige Aufgabe der Vernunft; sie begründet, indem sie die Gründe aufsucht und entdeckt, ihre Sicherheit prüft, die sichern von den nicht sichern, die wahren von den wahrscheinlichen unterscheidet und den Grad der Wahrscheinlichkeit sorgfältig bestimmt. Ihr Geschäft ist das der Entdeckung und Kritik. Es ist ihr um die Begründung der Sache zu thun, nicht um das persönliche Rechthaben, ihre Gründe gehen auf Ueberzeugung und Urtheil («ad judicium»), nicht auf das Verdutzen der Leute. Es giebt drei Arten solcher Verdutzungsgründe, die in den Zänkereien ihre große Rolle spielen, wo man gesiegt zu haben glaubt, wenn man den Gegner zum Schweigen bringt, ohne in der Sache selbst das Mindeste zu beweisen. Man pocht auf eine Autorität, welcher der Gegner kaum wagen wird zu widersprechen: „Aristoteles hat es gesagt!" (der Grund «ad verecundiam»), oder

[1] Ess. IV, ch. 17, § 4 und 8. — [2] Ess. IV, ch. 17, § 5 und 6.

man beruft sich auf das Unvermögen des Gegners, bessere Gründe vorzubringen (der Grund «ad ignorantiam»), oder endlich man treibt ihn aus seiner eigenen Meinung zu Folgerungen, die er nicht zugeben kann oder will (der Grund «ad hominem»). Als ob durch den Respect, die Unwissenheit oder den Irrthum des Andern etwas von meiner Behauptung bewiesen werden könnte![1]

3. Glaube und Offenbarung.

Wenn aber die Vernunft die Gründe zu finden und zu prüfen hat, so hat sie deren Werth und Glaubwürdigkeit zu beurtheilen und entscheidet damit über die Grundlagen alles Glaubens, auch des religiösen. Sie verhält sich zum Glauben kritisch. Der Glaube liegt nicht außerhalb der Vernunft, sondern innerhalb derselben, sie umfaßt Erkennen und Glauben. Darum erklärt Locke: glaubwürdig ist, was mit der Vernunft übereinstimmt (according to reason), unglaubwürdig, was ihr widerstreitet (contrary to reason); was die Vernunft übersteigt (above reason), ist nicht vernunftwidrig, dahin gehört die göttliche Offenbarung, sie ist absolut glaubwürdig, wenn sie ist, d. h. wenn ihr geschichtliches Zeugniß glaubwürdig ist. Hier sind wir an der kritischen Stelle, die unmittelbar die positive Religion selbst angeht. Wir erkennen hier den Gegensatz zwischen Locke und Bacon, die in den Grundlagen der Erkenntniß einverstanden sind, die Uebereinstimmung zwischen Locke und Leibniz, die in den Grundlagen der Erkenntniß einander widerstreiten.[2]

Der geschichtliche Offenbarungsglaube kann die menschliche Vernunft nicht umgehen und muß daher die Probe ihrer Kritik aushalten. Entweder wird die Offenbarung ursprünglich, d. h. unmittelbar von Gott selbst oder durch Ueberlieferung empfangen: im ersten Fall, wenn sie völlig neue Vorstellungen eröffnet, Dinge, welche nie ein menschliches Auge gesehen, ein menschliches Ohr gehört, noch je eines Menschen Herz gefaßt hat, ist sie unmittheilbar und geschichtlich nicht zu propagiren. Die überlieferte Offenbarung geschieht durch die Zeichen der Sprache, die keine andern Vorstellungen ausdrücken können als solche, deren Elemente aus der Sensation und Reflexion kommen, sie kann daher keine völlig neuen Vorstellungen geben und ist gebunden an die Quellen unserer Erkenntniß, an die Bedingungen

[1] Ess. IV, ch. 17, § 19—22. — [2] Ess. IV, ch. 17, § 23. 24; ch. 18.

unserer Vernunft, an dieses natürliche Licht, welches Locke als „natürliche Offenbarung" bezeichnet.[1]

Der Gegensatz von Vernunft und Offenbarung ist darum ebenso ungültig als der von Vernunft und Glaube. Jeder Offenbarungsglaube, der auf seine Vernunftwidrigkeit pocht, beruht auf Irrthum und Täuschung, es sei Selbstbetrug oder berechnete Absicht, um andere zu täuschen. Nur aus blindem Glaubenseifer kann der Einfall kommen: «credo quia absurdum»; nur aus der berechneten Absicht, den blinden Glauben zu pflegen, damit die Menge in blindem Gehorsam beharre, kann gesagt werden: „ihr dürft die Glaubenssätze nicht untersuchen, sondern müßt sie ungekaut schlucken, wie die Pillen". Jenes tertullianische Wort hatte Bacon gebraucht, um das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung bequem auseinanderzusetzen; den Offenbarungsglauben in der Form der Pillen hatte Hobbes verordnet, um die Religion zu einem Bestandtheil der blinden Unterthanenpflicht zu machen. Das «credo quia absurdum» nimmt Locke wie eine Art Religionsrappel (sally of zeal) und das Pillenrecept als eine Politik, die sich vor dem Denken fürchtet. Man fühlt schon die freiere Luft, die in Religion und Politik Lockes philosophische Lehre durchweht.[2]

Daß nun in Wirklichkeit die religiösen Vorstellungen ohne alle Vernunftprüfung, daß in Glaubenssachen Irrthum und Täuschung bestehen und sich fortpflanzen, hat in der Natur der menschlichen Verhältnisse Gründe genug; die meisten Menschen empfangen ihre Ansichten bloß durch Tradition, sie sind abhängig von ihrer Familie, ihren Freunden, ihrer Partei, und was sie ihren Glauben nennen, ist eine Fahne, unter der sie dienen, wie gemeine Soldaten.[3] Um selbst zu prüfen, dazu haben die einen bei der Unwissenheit, in welcher sie leben, nicht die Fähigkeit, die andern bei den Geschäften und Vergnügungen, in denen ihr Dasein aufgeht, nicht den guten Willen, das sind die Weltleute, die Gott einen guten Mann sein lassen, und während sie äußerlich sich fein und sorgfältig nach der neuesten Mode kleiden, tragen sie ihren Glauben nach der alten, in der fadenscheinigen und geflickten Livrée, welche der Landschneider gemacht hat.[4] Finden doch selbst die Schulgelehrten die veralteten Irrthümer der Wissenschaften, welche sie jahraus jahrein lehren, so bequem und einträglich, daß sie dem Geiste der Prüfung abgeneigt sind.[5] Es giebt auch solche,

[1] Ess. IV, ch. 18, § 3—6; ch. 19, § 4. — [2] Ess. IV, ch. 18, § 11 und ch. 20, § 4. — [3] Ess. IV, ch. 20, § 17 und 18. — [4] Ess. IV, ch. 20, § 6. — [5] Ess. IV, ch. 20, § 11.

welche die Vernunftbedürfnisse wohl empfinden, aber um anderer Vortheile willen gewaltsam unterdrücken und nun um so heftiger gegen alle erbost sind, die sich den gleichen Zwang nicht anthun wollen, weil sie die Wahrheit mehr lieben, als die gewöhnlichen Vortheile. Die Gewaltthat gegen sich selbst stimmt sie gewaltsam gegen andere.[1]

In allen diesen Fällen sind die Interessen, welche die Glaubensprüfung verhindern oder bekämpfen, nicht religiös. Nun kann der Fall eintreten, daß aus einem religiösen Interesse, aus einer ernsthaft religiösen Empfindung die Offenbarung gelten soll ohne alle Vernunftprüfung, indem man meint, die kleine Leuchte der menschlichen Vernunft müsse von selbst auslöschen, wenn die Sonne der göttlichen Offenbarung aufgeht, man müsse die Augen schließen, um durch das Fernrohr nach den Sternen zu sehen: das ist der Zustand einer religiösen Ueberspanntheit oder Verirrung, welche Locke mit dem Wort «enthusiasm» bezeichnet in jenem übeln Sinn der Schwärmerei, in welchem später sein Schüler, der Graf Shaftesbury, den Brief über den Enthusiasmus geschrieben und als das beste Heilmittel dagegen den Humor empfohlen hat, der ihn verspottet. Wenn sich diese religiösen Schwärmer für die Begnadigten und von Gott unmittelbar Erleuchteten halten, so haben sie eine falsche Vorstellung von Gott, der nicht mit Günstlingen verkehrt; wenn sie sich auf die Stärke ihres Glaubens, auf ihr inneres Licht berufen, so ist das ein Irrlicht, denn es giebt in uns nur ein wahres Licht: das natürliche der Vernunft.[2]

Achtes Capitel.

Gesammtresultat der lockeschen Lehre und deren Anwendung auf Wissenschaft, Religion, Staat, Erziehung.

I. Das wissenschaftliche Gesammtresultat.

1. Eintheilung der Wissenschaften.

Das Gebiet der menschlichen Erkenntniß ist ausgemessen und das Endergebniß faßt sich leicht und einfach zusammen.

In Betreff ihrer Art theilt sich die Erkenntniß in intuitive und demonstrative, welche letztere durch sichere und wahrscheinliche Gründe geschieht und alle Grade der mittelbaren Gewißheit durchläuft.

[1] Ess. IV, ch. 19, § 2. — [2] Ess. IV, ch. 19, § 3—13.

In Betreff ihrer Objecte hat sie zwei Hauptgebiete: die Vorstellungen und deren Zeichen; das Gebiet der Vorstellungen bezieht sich theils auf die Natur der Dinge, theils auf die menschlichen Lebenszwecke. Daher unterscheidet Locke drei Hauptwissenschaften: die der Dinge, welche er im weitesten Sinn des Worts „Physik" nennt, die praktische Philosophie oder Ethik, die Wissenschaft von den Zeichen (Semiotik), wozu die Logik gehört.[1]

Vergleichen wir beide Eintheilungen, so fällt unter die intuitive Erkenntniß die psychologische Selbsterkenntniß, unter die demonstrative, die durch sichere Gründe stattfindet oder auf Vorstellungen beruht, die wir selbst gemacht haben, die Mathematik und Moral, während sich auf unsere unmittelbare Selbsterkenntniß die natürliche Theologie und Religion gründen; unter die demonstrative Erkenntniß durch Wahrscheinlichkeitsgründe gehört die sensitive Erkenntniß, das gesammte Gebiet der äußern Erfahrung, die Naturwissenschaft oder Physik im engern Sinn.

2. Wissenschaftliche Aufgaben. Locke und Bacon.

Die Naturwissenschaft ist an die äußern Sinne gewiesen, an die auf Wahrnehmung, Beobachtung, Experiment gegründete, durch keine vorgefaßten Hypothesen und Grundsätze beirrte Erfahrung. Hier finden wir Locken stets im Einverständniß mit Bacon; wenn er den inductiven Gang der Erfahrung nicht näher zergliedert, so hat er es für unnöthig gehalten, weil er diese Arbeit durch Bacon geleistet sah. Ganz wie dieser urtheilt Locke, daß die richtig geleitete (rightly directed) Erfahrung auf physikalischem Gebiet nicht zu gelehrter Allwissenheit, sondern zu nützlichen Kenntnissen und Erfindungen führe, daß Erfindungen wie die Buchdruckerkunst und der Kompaß (er braucht die constanten baconischen Beispiele und fügt die Entdeckung der Chinarinde hinzu, die Bacon noch nicht kannte) der Menschheit größere Dienste geleistet haben, als die Werke der christlichen Liebe, die Errichtung der Armenhäuser und Hospitäler.[2]

Er unterscheidet sich von Bacon, indem er Mathematik, Moral und natürliche Theologie als demonstrative Erkenntnisse gelten läßt und aus der Natur des menschlichen Verstandes als solche begründet. Was die Mathematik und deren Anwendung auf die Physik, die mathematische Naturphilosophie, betrifft, so blickt Locke voller Be-

[1] Ess. IV, ch. 21. — [2] Ess. IV, ch. 12, § 12.

wunderung auf Newton. In der Sittenlehre und Theologie (natürlichen Religion) eröffnet er die Aufgaben, welche die englische Moralphilosophie und den englischen Deismus bewegen.

3. Die psychologische Frage.

Condillac, Berkeley, Hume.

Ueber die Natur der menschlichen Seele finden wir Lockes Ansichten in Schwankungen, die sein Standpunkt mit sich brachte. Die Thatsachen unseres eigenen Denkens und Wollens, unsere Vorstellungen und Begehrungen sind unmittelbare Objecte der innern Wahrnehmung, das Dasein derselben ist intuitiv erkennbar. Nichts ist gewisser, als daß wir denkender Natur sind. Dieser Satz kommt dem cartesianischen so nah und grenzt, wie es scheint, so dicht an den Satz: „wir sind denkende Wesen, denkende Substanzen", daß Locke selbst an manchen Stellen von der Immaterialität der Seele und der Unmöglichkeit des Gegentheils mit der größten Sicherheit redet.[1] Aber sein Standpunkt fordert die Unerkennbarkeit der Substanz. Was die Seele an sich ist, bleibt unbekannt. Jetzt erscheint ihre Immaterialität nicht mehr gewiß, sondern nur noch wahrscheinlich.[2] Aber die Substanz ist völlig unbekannt und unerkennbar. Was die Dinge an sich sind, fällt darum unter keinen Grad der Wahrscheinlichkeit. Und selbst die Wahrscheinlichkeit eingeräumt, so ist immer das Gegentheil noch möglich. Wir wissen nicht, was die Dinge die wir wegen ihrer Wirkungsart Geister oder Körper nennen, an sich sind; es ist daher möglich, daß durch göttliche Allmacht (was ist bei Gott nicht möglich?) der Materie das Denken beigelegt und die Seele materieller Substanz ist. Sie ist vielleicht materiell.[3] So wird die Immaterialität der Seele von Locke jetzt für gewiß erklärt, jetzt für unerkennbar, jetzt für zweifelhaft. Nicht aus Laune, sein Standpunkt selbst blickt nach allen drei Seiten. Die innere Wahrnehmung sagt: „du bist denkend, nichts ist gewisser!" Die Kritik der Verstandesbegriffe sagt: „die Substanz ist ein Begriff ohne Vorstellung, das Wesen der Dinge ist unerkennbar, also auch das deinige!" Der Sensualismus sagt: „deine Seele ist von Natur leer, wie ein unbeschriebenes Blatt, ihre Vorstellungen sind Eindrücke, Eindrücke von außen!" Was ist noch für ein Unterschied zwischen einem eindrucksfähigen, von außen impressionabeln Dinge und einem mater-

[1] Ess. II, ch. 23, § 16. — [2] Ess. II, ch. 27, § 25. — [3] Ess. IV, ch. 3, § 6.

iellen? Womit Locke die leere Seele auch vergleichen mag, ob es eine Tafel, Papier, Wachs oder was sonst ist, die Vergleichung muß materialistisch ausfallen. Darüber entstand sein Streit mit dem Bischof Stillingfleet, der Lockes Seelenlehre als eine grobe Ketzerei angriff, und es begreift sich, wie Locke um dieses Punktes willen für einen Materialisten gelten konnte sowohl bei einem Gegner wie Stillingfleet, als bei einem Anhänger wie Voltaire.[1] Auch Samuel Clarke bekämpft diesen Materialismus in Locke, dessen Philosophie er sonst aufs höchste anerkennt.

Lockes Theologie gründet sich auf die Psychologie, unsere demonstrative Gotteserkenntniß beruht auf unserer intuitiven Selbsterkenntniß. Wenn nun die Grundbestimmungen über die Natur der Seele zwischen Spiritualismus, Skepticismus und Materialismus schwanken, so ist zu fürchten, daß der deistische Oberbau einstürzt. Er gründet sich auf den Satz: „ich denke, ich bin denkend thätig". Der Satz kann zwei Arten der Gewißheit beanspruchen, die metaphysische und empirische, er kann als Ausspruch der rationalen Psychologie oder bloß der innern Wahrnehmung gelten wollen; im ersten Fall bedeutet er: „ich bin eine denkende Substanz, die Seele ist an sich geistiger Natur", im zweiten: „ich besitze die Eigenschaft oder das Vermögen zu denken", wobei über die Substanz, welche der Eigenschaft des Denkens zu Grunde liegt, gar nichts ausgesagt wird. Bei Locke gilt der Satz nur in der zweiten Bedeutung, welche er für ausreichend ansehen kann, um seinen Deismus zu tragen.

Der Satz von unserer denkenden Natur gelte also nicht als ein Ausspruch der Metaphysik oder rationalen Psychologie, die so ungültig ist als der Begriff der Substanz, er gelte nur auf Grund der innern Wahrnehmung. Was gilt diese selbst? Wenn die Seele leer ist, wie ein unbeschriebenes Blatt, so empfängt sie die Vorstellungen sämmtlich als äußere Eindrücke, d. h. durch äußere Wahrnehmung oder Sensation, die Reflexion hat das Nachsehen; was in uns geschieht und von der Reflexion vorgestellt wird, ist durch die Sensation verursacht, daher diese das einzige Grundvermögen, die alleinige Quelle unserer Vorstellungen. Es ist nicht einzusehen, was die Reflexion als ein besonderes davon unabhängiges Vermögen noch soll. Der Sensualismus ist darum genöthigt, in der baconisch-lockeschen Richtung weiter zu gehen und zu erklären, alle Erkenntniß sei Er-

[1] Voltaire, Lettres philos. Lettre sur M. Locke.

fahrung, d. h. Wahrnehmung, diese sei nichts als Sensation, d. h. Wahrnehmung durch die Sinnesorgane. Dies der Satz des französischen Sensualismus, welcher in Condillac hervortritt und sich in seinem weitern Verlauf dem Materialismus zuwendet.

Sind unsere Vorstellungen nur Sensationen, äußere Eindrücke, welche die Körper außer uns verursachen, so sind sie bloß Veränderungen unserer körperlichen Organe, d. h. Bewegungen, von denen nach Lockes eigener Erklärung nie einzusehen ist, wie sie jemals Perceptionen sein oder werden können. Sind aber die Körper nicht die Ursachen unserer Vorstellungen, so sind diese auch nicht die Wirkungen der Körper, also auch nicht deren Abbilder, auch nicht in Ansehung der primären Qualitäten, so sind alle (nicht willkürlich gemachte) Vorstellungen Originale, d. h. die wirklichen und alleinigen Erkenntnißobjecte, die Dinge selbst. Der lockesche Sensualismus widerstrebt dem Materialismus, er muß in diesem antimaterialistischen Charakter aufgefaßt und folgerichtig entwickelt werden: dies geschieht durch den englischen Idealismus, den Berkeley ausführt.

Wir finden in Lockes Lehre drei Tendenzen angelegt und regsam, die auch gelegentlich, wie z. B. in den Urtheilen über die Natur der menschlichen Seele, alle drei zu Wort kommen, die sämmtlich durch den Sensualismus bedingt sind, und deren jede in der Fortbildung des letzteren sich Luft gemacht und ihre eigenen Stimmführer gefunden hat: die materialistische Tendenz in Condillac und seinen Nachfolgern, die idealistische in Berkeley, die skeptische in Hume.

Vergleichen wir das negative Ergebniß der lockeschen Lehre, den Satz von der Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Wesens der Dinge (Metaphysik) mit den späteren Philosophen, so springt die Uebereinstimmung zwischen Lockes Verstandeskritik und Kants Vernunftkritik in die Augen. Locke und Berkeley sind die Vorstufen zu Hume; Locke, Berkeley und Hume die Vorstufen zu Kant.

4. Die metaphysische Frage.

Kant und Herbart.

Die Frage des Sensualismus ging auf den Ursprung der Vorstellungen und führte darum nothwendig zu einer Untersuchung über deren Geltung und Erkenntnißwerth, zu einer Kritik der Begriffe, welche das gewöhnliche und erfahrungsmäßige Denken fortwährend braucht, wie Ding und Eigenschaft, Substanz, Kraft, Ursache, Ich

u. s. f. Gerade die Kritik dieser Begriffe ist von Herbart zur Grundfrage aller Philosophie und darum zur Aufgabe der Metaphysik gemacht worden; es ist daher nahegelegt und lehrreich, Locke und Herbart zu vergleichen und den Versuch über den menschlichen Verstand aus dem Gesichtspunkte der herbartschen Metaphysik zu würdigen; dies ist durch Hartenstein, einen der ersten unter den Vertretern dieser Metaphysik, in einer Abhandlung, welche Locke und Leibniz zusammenstellt, so geschehen, daß er die lockesche Lehre treffend in ihren Hauptzügen dargestellt, aber nicht richtig gewürdigt hat. Er mißt sie mit herbartschem Maß und findet, daß ihr Schwerpunkt in der Kritik jener Begriffe, darum ihr Hauptverdienst auf dem Gebiet der Metaphysik zu suchen sei; die kritische Frage nach der Geltung und dem Erkenntnißwerth der Begriffe sei ganz unabhängig von der Frage nach ihrem Ursprunge, jene sei metaphysisch, diese psychologisch, und Lockes Bedeutung liege in der metaphysischen Richtung. Daher sieht Hartenstein in Locke lieber einen Vorläufer Herbarts als den Fortbildner Bacons und will von einem „besonderen Einfluß" des letztern auf Locke überhaupt nichts wissen. Er vermißt bei diesem „Erörterungen, die auf einen solchen Einfluß schließen lassen". Mit Unrecht. Wir sind den Spuren dieses mächtigen Einflusses überall begegnet, die Stellen finden sich haufenweise, wenn auch nicht ausdrücklich der Name Bacon dabeisteht. Hartenstein bemerkt, „es sei für das Verhältniß beider geradezu entscheidend", daß die Induction bei Bacon zur Wahrheit, bei Locke dagegen nur zur Wahrscheinlichkeit führe; das ist ein tonloser Unterschied, denn Bacon kennt streng genommen keine andere Wahrheit als die annähernde der Wahrscheinlichkeit. Wenn endlich, was die Hauptsache ist, Hartenstein bei Locke die metaphysische Frage von der psychologischen getrennt sehen will, als ob hier unabhängig von der Herkunft der Begriffe etwas über deren Geltung und Werth ausgemacht werde, so hat er den Standpunkt Lockes damit völlig verschoben. Denn alles hängt bei Locke an der Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen, darin liegt bei ihm wie bei Kant der kritische Charakter der Untersuchung, und was er weiter über den Erkenntnißwerth der Begriffe ausmacht, ist völlig bedingt durch die sensualistische Theorie ihres Ursprungs. Die ganze Lehre von dem Begriff der Substanz und seiner bloß nominellen Geltung steht unter der Einsicht, daß dieser Begriff kein Datum enthält, das aus der Wahrnehmung entspringt, und ist daher eine einfache

und directe Folge der Lehre vom Ursprung der Vorstellungen. Weil Hartenstein die Analogie zwischen Locke und Herbart größer sehen wollte, als sie ist, darum hat er die wirkliche Verwandtschaft zwischen Locke und Bacon nicht mehr gesehen; er rückt den englischen Philosophen so nahe an den deutschen Metaphysiker, daß er darüber die Herkunft des ersten aus dem Gesichte verliert.[1]

II. Religionslehre.

1. Gegensatz zwischen Locke und Hobbes. Die Aufklärung.

Wo sich Locke von Bacon unterscheidet in der Begründung der demonstrativen Erkenntniß, auf dem Gebiete der Mathematik und Moral, in der Anwendung der deductiven Methode auf die moralischen Wissenschaften im weitesten Sinn, da läßt er sich mit Hobbes vergleichen. Aber in der Art und Weise, wie Locke aus der Natur der menschlichen Erkenntniß den Glauben, die natürliche Religion, das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung begründet, haben wir schon seinen Unterschied erkannt sowohl von Bacon als von Hobbes. Bei ihm giebt es keinen blinden Offenbarungsglauben wie bei Bacon, keinen Glauben als blinden Gehorsam, als Bestandtheil der Unterthanenpflicht wie bei Hobbes. Der Glaube passirt die Vernunftkritik: das bedeutet eine wichtige Krisis in der Fortbildung der Erfahrungsphilosophie, den Durchbruch derselben zur **Aufklärung**. Sind aber die religiösen Ueberzeugungen unabhängig von der Unterthanenpflicht, so wird auch die letztere nicht mehr im unbedingten Gehorsam, in der völligen Unterwerfung, in der gänzlichen Rechtsentäußerung bestehen können, wie der „Leviathan“ sie forderte. Mit der Religionslehre ändert sich die Staatslehre. Hier gewinnen wir die Aussicht in den Gegensatz zwischen Locke und Hobbes, die Lehren beider Philosophen verhalten sich zueinander, wie die englische Revolution zum Absolutismus der Stuarts und das freie Christenthum zur englischen Hochkirche.

2. Vernunftmäßigkeit des Christenthums.

Locke vergleicht die natürliche Religion mit den Urkunden der christlichen und findet den Kern der letzteren nicht in äußeren Be-

[1] Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntniß in Vergleichung mit Leibniz' Kritik derselben, dargestellt von G. Hartenstein. Abhdlg. der philol.-hist. Classe der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. IV, Nr. II, S. 113—198. Vgl. bes. S. 145 und 189.

gebenheiten, sondern in der Lehre; er findet den Kern der Lehre in dem Erlösungsglauben, in dem Glauben an die göttliche Sendung Jesu zum Zweck der Erlösung, in der läuternden und rechtfertigenden Macht dieses Glaubens; wenn wir im Guten thun, was wir können, so wird uns der fortwirkende Geist Christi beistehen zu thun, was wir sollen. In dieser Einfachheit ist der christliche Glaube der menschlichen Vernunft einleuchtend und conform, das ist das Grundthema der lockeschen Schrift „von der Vernunftmäßigkeit des Christenthums".

Die Summe des christlichen Glaubens liegt in dem Satz: „Jesus ist Christus". So wollte auch Hobbes den Glaubensinhalt gefaßt wissen. Aber bei ihm galt Christus als König des künftigen messianischen Reichs, als ein Herrscher, dessen gegenwärtige Stellvertreter die weltlichen Könige sind; bei Locke dagegen ist Christus der erlösende sittliche Gesetzgeber, der keinen weltlichen Stellvertreter hat, sondern durch den heiligen Geist in denen fortwirkt, die an ihn glauben.

3. Grundsatz der Toleranz. Trennung von Kirche und Staat.

So gründet sich bei Locke der christliche Offenbarungsglaube auf die Einsicht, daß sein Inhalt dem göttlichen Willen entspricht, wie wir den letzteren aus Vernunftgründen vorstellen. Damit ist der Glaube auf eine Grundlage gestellt, welche jeden Zwang ausschließt und unmöglich macht. Einsichten und Gründe lassen sich nicht erzwingen, der religiöse Glaube ist unerzwingbar, darum frei. Was man vernünftigerweise nicht kann, darf rechtlicherweise auch nicht gefordert werden: daher giebt es keine Macht, welcher in Rücksicht auf den Glauben ein Zwangsrecht zusteht, eine solche Macht hat weder der Staat noch die Kirche. Weil die Intoleranz in Wahrheit eine Unmöglichkeit ist, so gilt die Toleranz als eine selbstverständliche Pflicht, als ein Axiom, dessen Verletzung aller Vernunft und allem Recht aufs äußerste widerstreitet: dies ist das Grundthema der lockeschen „Toleranzbriefe".

Die Staatsgesetze reichen nur so weit als die Staatsgewalt, welche die Anerkennung und Erfüllung der Gesetze zu erzwingen im Stande sein muß; darum dürfen die Glaubensgebote niemals Staatsgesetze und der Glaube keine Staatseinrichtung sein. So folgt aus dem Grundsatz der Toleranz die Nothwendigkeit einer Trennung von Staat und Kirche, wobei unter Kirche nichts anderes verstanden wird als Religionsgenossenschaft; denn ist die Kirche selbst

Staat, so bedeutet die Unabhängigkeit des kirchlichen Staats vom bürgerlichen soviel als die Existenz eines Gegenstaates, welcher die Sicherheit des politischen Gemeinwesens bedroht. Die Trennung von Staat und Kirche, wie sie Locke fordert, bedeutet die Freiheit der religiösen Bekenntnisse, deren gegenseitige Duldung und Anerkennung; der Staat schützt jedes Bekenntniß, das dem bürgerlichen Eide zur Grundlage dienen kann, und erlaubt keines, das die bürgerliche Sicherheit gefährdet, indem es z. B. die Rechtspflichten gegen Andersgläubige aufhebt. Auch die Religionsgenossenschaft darf keinen Religionszwang ausüben, sie hat kein Recht zu richten und zu verfolgen, die duldsame Glaubensgesinnung ist „evangelisch", die herrsch- und verfolgungssüchtige „papistisch". Der Grundsatz der Toleranz gilt unbedingt, sowohl von seiten des Staates als der Kirche, er ist eine ebenso nothwendige politische Pflicht als religiöse, denn er betrifft die Geltung eines unveräußerlichen Rechtes.

In Uebereinstimmung mit Hobbes ist Locke ein Gegner der Kirchenherrschaft, im Widerstreit mit jenem ist er ein Gegner der Staatskirche. Im Hinblick auf die kirchlichen Zeitverhältnisse Englands, insbesondere die Zeitfrage der „Comprehension", welche das Verhältniß der bischöflichen Kirche zu den Dissenters betraf, war Locke „latitudinarisch" gesinnt und schrieb ganz im Sinne Wilhelms III. für eine freiere, zur Einigung geneigte kirchliche Richtung. In seinem Verfassungsentwurf für Carolina, wo er nicht mit gegebenen kirchlichen Verhältnissen zu rechnen, sondern freie Hand hatte und das Verhältniß von Religion und Staat gleichsam von vorn einrichten konnte, brachte er den Grundsatz der Toleranz rein und folgerichtig zur Geltung, er machte die Trennung von Staat und Kirche constitutionell und ließ die Religion unter dem Schutze des Staates, aber unabhängig von dessen Gewalt in der Form freier Bekenntnisse und Gemeinden existiren.[1]

III. Staatslehre.

1. Naturzustand und Vertrag.

Lockes Staat ist kein Leviathan. Hobbes mußte für den Staat eine schrankenlose Gewalt fordern, weil nur dadurch jenes Chaos des Krieges aller gegen alle, das hier zusammenfällt mit dem menschlichen Naturzustande, wirklich beendet und vernichtet werden konnte.

[1] Vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 172—179.

Ist der Naturzustand ein solcher Krieg, so giebt es keine andre Rettung, als den Vertrag, der eine absolute Gewalt errichtet, die alle Einzelrechte völlig aufhebt. Da nun der lockesche Staat dieser Leviathan nicht ist, so wird auch der lockesche Naturzustand nicht jener Krieg sein können. Die Natur hat die Menschen gleich geschaffen als Wesen derselben Gattung, sie hat, wie verschieden die Individuen auch sein mögen, keines dem andern unterworfen, also einen Zustand „der Gleichheit und Freiheit" gesetzt, worin die Menschen brüderlich miteinander verkehren, während sie im Kriege sich gegenseitig bekämpfen und zerstören. So sind Natur- und Kriegszustand bei Hobbes identisch, bei Locke entgegengesetzt und nur darin einander gleich, daß in beiden die den Einzelnen übergeordnete und überlegene Macht fehlt, die das Naturgesetz gegen gewaltsame Uebertretung und das natürliche Recht gegen gewaltsame Angriffe sichert. Dieser Mangel fordert Abhülfe durch die Errichtung einer gemeinsamen Gewalt, welche das Recht unfehlbar zur Geltung bringt, gegründet auf einen **Vertrag**, welcher nur durch die freie Einwilligung der Contrahenten zu Stande kommen und dessen Zweck nicht die Aufhebung, sondern nur die Erhaltung und Sicherung der natürlichen Rechte sein kann.

2. Der Staat und die Staatsgewalten.

Die so errichtete gemeinsame Gewalt ist die politische oder der **Staat**, durch ihren Ursprung und Zweck von jeder andern Gewalt genau unterschieden. Die väterliche Macht gründet sich nicht auf Vertrag, sondern auf ein natürliches Verhältniß, die despotische weder auf Vertrag noch auf Natur, sondern auf gewaltsame Unterwerfung; der väterlichen Gewalt steht gegenüber der Unmündige, der despotischen der Sklave, der politischen der freie Mann (Bürger). Daher ist die politische Gewalt weder patriarchalisch noch despotisch, der Staat ist weder Familienherrschaft noch Tyrannenherrschaft. In Robert Filmer bekämpft Locke den Vertreter der patriarchalischen Staatstheorie, in Hobbes den der despotischen.

Der Vertrag, auf dem allein die politische Gewalt ruht, macht aus der Heerde ein Gemeinwesen oder einen Staat (commonwealth = civitas); in ihm herrscht nicht der einzelne, sondern der gemeinsame oder öffentliche Wille, d. h. das Gesetz. Darum ist die höchste politische Gewalt (supream power) die gesetzgebende, diese ist der Souverän, die Art ihrer Verfassung unterscheidet die Staatsform in Demokratie, Oligarchie, Monarchie: im ersten Fall herrscht das Volk

durch die Mehrheit, im zweiten eine Minderzahl, im dritten ein Einziger, bestimmt entweder durch Erbfolge oder durch Wahl.[1]

Gesetze werden nicht fortwährend gegeben, wohl aber müssen die gegebenen unausgesetzt in Kraft sein und ausgeführt werden; daher braucht die gesetzgebende Gewalt nicht fortwährend thätig zu sein, wohl aber bedarf der Staat einer ausführenden Gewalt, welche stets fungirt, einer beständigen Staatsleitung oder Executive, welcher die Führung der Staatsgeschäfte nach außen und innen obliegt. Nach innen hat sie die Gesetze auszuführen, das Gemeinwesen zu verwalten, gesetzwidrige Handlungen zu richten und zu strafen: das ist die Executive im engern Sinn, deren Thätigkeit administrativ und richterlich ist; nach außen besorgt sie das Verhältniß zu anderen Staaten. Da die Staaten gegenseitig nicht unter gemeinsamen Gesetzen stehen, so befinden sie sich im Naturzustande und können sich feindselig oder friedlich zueinander verhalten, Kriege führen, Verträge eingehen, Bündnisse schließen. Locke nennt die Executive in Rücksicht auf die äußeren Staatsinteressen (sofern sie das Verhältniß zu anderen Staaten regulirt und ordnet) „föderative Gewalt (federative power)"; und unterscheidet demnach näher drei Staatsgewalten: die legislative, executive und föderative.

3. Die Trennung der Staatsgewalten.

Wie weit reicht die Staatsgewalt? Wie verhalten sich zueinander die beiden Hauptgewalten, die gesetzgebende und ausführende? Das sind die zwei Cardinalfragen, welche Locke im Gegensatze zu Hobbes entscheidet.

1. Die Staatsgewalt ist nicht absolut. Sie ist nicht Willkürherrschaft, sondern Gesetzesherrschaft, beschränkt durch ihren Ursprung und ihren Zweck; ihr Zweck ist das Gemeinwohl, ihr Ursprung der Vertrag, welcher die natürlichen Rechte der Person, Leben, Eigenthum, Freiheit, nicht aufhebt, sondern sichert. Die Staatsgewalt ist an Gesetze gebunden, welche sie nicht willkürlich verändern, nicht dictatorisch durch Ausnahmsgesetze ungültig machen, nicht über die durch die unveräußerlichen Rechte der Person gesetzte Schranke ausdehnen kann. Diese Gewalt hat ihren rechtmäßigen Träger; jede Willkürherrschaft ist Tyrannei, jede rechtswidrige Ergreifung der gesetzmäßigen Gewalt Usurpation.

[1] Treatises of civil government. Book II, ch. X.

2. Das Gesetz allein herrscht. Die ausführende Gewalt kann daher der gesetzgebenden nie übergeordnet, sondern nur entweder nebengeordnet oder untergeordnet sein; in diesem Fall ist sie durch die gesetzgebende Gewalt eingesetzt und deren Beamter, in jenem ist sie an der gesetzgebenden Gewalt betheiligt und bildet einen Factor derselben, ohne dessen Mitwirkung kein Gesetz zu Stande kommt, dann ist ihr persönlicher Träger nicht die höchste Gewalt, sondern nur „die höchste Person" im Staate, das constitutionelle Oberhaupt, wie in England der erbliche König, dessen Prärogative lediglich darin bestehen, daß er gewisse zum Gemeinwohl nothwendige Handlungen vollziehen darf, zu denen keine andere Person berechtigt ist.

3. Soll der Mißbrauch der Staatsgewalt verhütet und die politische Freiheit verbürgt werden, so hängt alles davon ab, daß die beiden Hauptgewalten des Staates richtig gegeneinander gestellt sind. In derselben Hand vereinigt, bilden die öffentlichen Gewalten einen Absolutismus, mit dem sich die Freiheit nicht verträgt. Daher ist ihr richtiges Verhältniß die Trennung. Die königliche Gewalt ist nicht die gesetzgebende, sie bildet einen Factor derselben und ist selbst abhängig von den Gesetzen.

Wenn der König die Gesetze verletzt, sei es, daß er sich eine Gewalt anmaßt, welche er nicht hat, oder die Gewalt, welche er hat, mißbraucht, so handelt er verfassungswidrig und zerstört die Bedingungen, unter denen er allein das Oberhaupt des Staates ist und als solches gilt; dann hat er nicht als König gehandelt, sondern als Privatperson, und damit das Recht auf den Gehorsam und die Treue der Unterthanen verloren; dann sind die beiden Gewalten des Staates im Streit, gesetzgebende und regierende, Volk und König, und da es in diesem Streit keinen Richter auf Erden giebt, so bleibt nichts übrig als „der Appell an den Himmel". Darunter versteht Locke die Erhebung des Volks zur Wiederherstellung des gebrochenen Rechts: das Recht der Revolution, welche der verfassungsbrüchige König verschuldet, und Locke findet, daß zur Verhütung solcher Verbrechen, die Revolutionen erzeugen, kein besseres Mittel existirt, als dieses Recht. Selbst Barclay, der Advocat der geheiligten Macht der Könige, habe einräumen müssen, daß es Fälle gebe, in denen das Volk zum Widerstand berechtigt sei, nur müsse alles mit der schuldigen Ehrfurcht geschehen und dem heiligen Haupte dürfe kein Haar gekrümmt werden. Aber wie solle man sich, fragt Locke, ein solches Verfahren vorstellen:

die Gewalt abwehren ohne Gewalt, zuschlagen, aber mit Ehrfurcht (strike with reverence)? Das sei eine Art der Gegenwehr, auf die der Spott Juvenals passe: der eine schlägt und der Widerstand des andern besteht darin, daß er — geschlagen wird! Ubi tu pulsas, ego vapulo tantum![1]

Man erkennt deutlich, welche Beispiele Locke vor sich sah, als er seine Abhandlung von der Staatsgewalt schrieb: der verfassungsbrüchige Herrscher, welchen das Volk vertreibt, ist Jakob II., der constitutionelle König, den das Volk einsetzt, ist Wilhelm III., und Lockes Staatslehre die Rechtfertigung der englischen Revolution von 1689.

Jetzt ist der Gegensatz zwischen Hobbes und Locke in allen Punkten entwickelt und einleuchtend: völlig anders als dort verhalten sich hier Naturzustand und Kriegszustand, Staatsrecht und Naturrecht, gesetzgebende und ausführende Gewalt, Staat und Kirche.

Was das Verhältniß von Natur und Staat betrifft, insbesondere die Fassung des menschlichen Naturzustandes, so ist J. J. Rousseau in seinem «Contrat social» dem Vorgange Lockes gefolgt. Was die Staatsverfassung betrifft, insbesondere das Verhältniß der Staatsgewalten, so ist die Lehre von deren Trennung, wie sie Locke aufgestellt und begründet hat, durch Montesquieu in seinem Werk «De l'esprit des lois» fortgebildet und zum politischen Freiheitsdogma erhoben worden. Seitdem gilt der englische Staat in der Meinung der Welt als ein Muster verfassungsmäßiger Freiheit.

IV. Erziehungslehre.

1. Locke und Rousseau.

Schon Bacon hatte wiederholt und nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Erneuerung der Wissenschaft auch die der Erziehung sein müsse, daß man das Werk der Jugendbildung in die Hand nehmen, nicht wie ein herrenloses Gut liegen lassen und den Jesuiten preisgeben solle, welche mit so vielem Erfolge sich schon desselben bemächtigt hätten; er dachte an den Fortschritt der Wissenschaften im Großen und forderte darum die Organisirung des öffentlichen Unterrichtes durch den Staat, die Erziehungsfrage lag in seinem Gesichtskreis, aber die Auflösung derselben und die nähere Bestimmung der Erziehungsart überließ er der Zukunft. Man darf bei den Philosophen der neuen

[1] Treatises of civil government. Book II, ch. XIX, 235.

Zeit überhaupt das Bedürfniß nach pädagogischen Reformen als eine persönliche Lebensfrage betrachten, denn sie klagen alle über die Unfruchtbarkeit der Schule, welche sie an sich selbst erlebt haben. Indessen läßt sich die Schule erst bessern, wenn die Aufgabe der Erziehung und deren Richtschnur erkannt ist. Und hier ist Locke der erste gewesen, der dieser Frage auf den Grund ging.

Wie Locke durch seine Staatslehre Montesquieu wegweisend vorangeschritten ist, so verhält er sich ähnlich durch seine Erziehungslehre zu Rousseau, nur daß die Nachwelt unter dem vorherrschenden Eindruck der französischen Schriftsteller die Herkunft derselben von dem englischen Philosophen zu lange vergessen und erst der historischen Belehrung bedurft hat, um auf Locke zurückzublicken. Das gilt namentlich von Rousseaus pädagogischer Dichtung in Rücksicht auf jene Schrift, welche Locke ebenso bescheiden als richtig „einige Gedanken über Erziehung" nannte. Freilich liegen zwischen dem lockeschen Versuch und Rousseaus «Émile» fast siebenzig Jahre, und nimmt man dazu, wie verschieden die beiden Schriften sind in Composition und Schreibart, wie verschieden die beiden Zeitalter in ihrer Empfänglichkeit für den Gedanken einer neuen Erziehung, endlich wie Rousseau selbst im Hinblick auf Locke weniger seine Herkunft als seinen Gegensatz hervorhebt, so erklärt sich leicht, daß man zunächst nicht aufgelegt war zu einer kritischen Vergleichung. Locke gab eine Sammlung guter Rathschläge, gelegentlich niedergeschrieben, wenig systematisch geordnet, für den Vater seines Zöglings bestimmt, für das Haus und den Privatgebrauch berechnet, auf den Wunsch einiger Freunde veröffentlicht, in ihrer Wirkung auf die Kreise empfänglicher Familien beschränkt. Rousseau gab einen Roman, eine pädagogische Robinsonade, welche mitten in einer verdorbenen und der eigenen Bildung übersatten Welt den Eindruk einer Rettung des Menschengeschlechts machen wollte und machte.

Aber der Grundgedanke der Erziehungsreform gehört Locke und hängt mit den innersten Motiven seiner Lehre auf das genaueste zusammen. Dieses Zusammenhangs war sich Locke völlig bewußt, und obwohl sich in seiner pädagogischen Gelegenheitsschrift kaum eine Stelle findet, wo er die Verbindungslinien mit seinem Hauptwerke dergestalt zieht, daß sie in die Augen fallen, bildet seine Erziehungslehre doch ein wohlgefügtes Glied seiner Philosophie. Unsere Aufgabe ist, sie als solches kenntlich zu machen und zu würdigen.

2. Die Erziehung als Entwicklung.

In den Grundlagen der lockeschen Lehre ist die Richtschnur der menschlichen Bildung vorgezeichnet. Alle Geistesbildung entsteht und reift als eine Frucht der Erfahrung, die nur auf einem einzigen Wege zu Stande kommt, dem der eigenen Wahrnehmung und Anschauung: unsere Vorstellungszustände haben ihren normalen Verlauf, worin sie sich von den einfachsten Elementen zu einer geordneten und reichen Vorstellungswelt entfalten, mit ihnen wachsen und bilden sich die Vorstellungskräfte. Dieser Bildungsgang ist eine völlig naturgemäße Entwicklung, in der nichts geschieht, nichts resultirt, was nicht durch die eigene Erfahrung hindurchgegangen und in diesem Sinne persönlich erlebt ist. Daher läßt sich der Grundgedanke der lockeschen Erziehungslehre kurz und treffend so aussprechen: die Erziehung werde Erfahrung, die Kunst des Erziehers verwandele sich in die naturgemäße Entwicklung des Zöglings, sie sei nirgends Dressur oder Abrichtung, sondern durchgängig Leitung, richtig geleitete Entwicklung! In diesem Satze liegt das Grundmotiv zur Reform, der Bruch mit aller scholastischen Erziehung, mit der Abrichtungsanstalt, mit der Schule als Bildungsfabrik; hier ist das Thema gegeben, das seitdem alle Erziehungssysteme von Bedeutung nicht verändert, nur interpretirt, ausgeführt und in der Art der Ausführung berichtigt haben.

Durch dieses ihr Thema ist die Aufgabe der Erziehung auf drei Hauptpunkte gerichtet: das Subject, das Ziel und den Gang der Entwicklung.

3. Die Entwicklung der Individualität. Das sociale Ziel.

Zur Entwicklung gegeben ist ein Individuum in seinem eigenthümlichen, durch Herkunft, Familie, Neigung, Fähigkeit, Gemüthsart bestimmten Naturell, welches die Erziehung nicht ausrotten, noch ignoriren, sondern sorgfältig beachten und durch richtig geleitete Selbstthätigkeit bilden soll. So folgt der zweite Satz, wodurch die Leitung einer naturgemäßen Entwicklung näher bestimmt wird: die Erziehung entspreche der Individualität des Zöglings! Das Ziel und die reife Frucht der Entwicklung ist die männliche Wirksamkeit im Dienst der Gesellschaft, die praktische und nützliche Weltbildung, durch welche der sociale Werth und die öffentliche Werthschätzung des Individuums bedingt sind. Dieses Ziel der Brauchbarkeit und socialen Tüchtigkeit, die mit der Charakterbildung Hand in Hand geht, soll die Erziehung vor Augen haben, daher lenke sie früh das Selbstgefühl

des Zöglings in die Richtung des Ehrgefühls ohne dem kindlichen Alter Abbruch zu thun, sie strafe durch Beschämung, selten und nur im Fall des hartnäckigsten Ungehorsams durch Schläge, sie belohne durch Lob und Anerkennung, welche zu verdienen in dem Zöglinge selbst die unverhohlene Triebfeder seiner Handlungsweise sein soll. Man möge in diesem Punkte Locken nicht mißverstehen, als ob er aus dem Ehrgefühl des Zöglings nur einen Kunstgriff in der Hand des Erziehers machen wolle; das Spiel ist nicht verdeckt, sondern offen und aufrichtig, es ist kein Spiel, sondern Ernst. Wer auf dem großen Schauplatze der Welt socialen Werth durch gemeinnütziges Handeln verdienen will, der muß die sociale Werthschätzung begehren, der muß als Kind und Zögling das Lob der Eltern und Lehrer ernsthaft und eifrig erstrebt haben. Ohne diese Triebfeder ist jenes Ziel weder zu setzen noch zu erreichen. Hat die Erziehung das Ziel im Sinn, so darf sie auch die darauf gerichteten natürlichen Triebfedern nicht außer Acht und Wirksamkeit lassen.[1] Gerade in diesem Punkte wendet sich Rousseau mit Heftigkeit gegen Locke; hier liegt eine durchgängige Differenz beider. Wer wie Rousseau Natur und Cultur in einen schneidenden Contrast stellt, der wird aus Abscheu vor der Gesellschaft das sociale Ehrgefühl zu den verdorbenen Neigungen zählen und in seinem Zögling nicht zu nähren, sondern vielmehr zu entkräften bestrebt sein. Anders aus andern Gesichtspunkten urtheilte Locke. Da er jenen heillosen Contrast nicht kennt, so mündet bei ihm der Weg der Erziehung in die menschliche Gesellschaft als das Gebiet des gemeinnützigen Wirkens, während Rousseau seinem Emile die Gesellschaft und die große Welt zeigt, wie einst der junge Spartaner trunkene Heloten sehen sollte.

4. Die Privaterziehung und der Erzieher.

Die Erziehung ist grundfalsch, wenn sie statt zu leiten dressirt, statt den Individualitäten gerecht zu werden die Zöglinge nach derselben Schnur zieht, als Objecte, welche zu derselben Dressur bestimmt sind, wenn sie, statt praktische Bildung zu geben, unfruchtbare Gelehrsamkeit abrichtet. In dieser grundfalschen Verfassung findet sich der Zustand der Schule, der öffentlichen, insbesondere gelehrten Erziehung. Daher fordert Locke, um jene Uebel zu vermeiden, die von der Schule abgesonderte, häusliche und private Erziehung, welche

[1] Some thoughts, §§ 56—61.

ihre Aufgabe nur dann lösen kann, wenn sie mit der menschenkundigen Einsicht in die Individualität des Zöglings und der welterfahrenen Absicht auf das praktische Ziel die Weisheit und Geschicklichkeit einer plan- und stufenmäßigen Leitung verbindet. Eine solche Erziehung muß in einer Hand liegen, sonst wird sie verpfuscht; daher ist die Individualität und Person des Erziehers von der größten Bedeutung, und es kommt alles darauf an, hier die richtige Wahl zu treffen, den Mann zu finden, welcher durch den Umfang und Reichthum seiner Weltbildung, die Feinheit seiner Sitten, die ungekünstelte Beherrschung aller Leidenschaften seinem Zöglinge ein beständiges Vorbild giebt und, was dieser zu erstreben und zu werden hat, ihm nicht bloß lehrt, sondern in seiner ganzen Persönlichkeit gleichsam vorlebt. Solche Erzieher sind selten, sie sind in der That unbezahlbar und verdienen nicht nur den höchsten Preis, sondern die höchste und aufrichtigste Achtung der Eltern.[1]

5. Die Bedeutung des Spielens.

Aus diesen Gesichtspunkten folgen leicht und einfach Lockes Erziehungsgrundsätze im einzelnen. An der Spitze seiner Pädagogik steht der Satz: «mens sana in corpore sano». Den Zögling körperlich kräftig und tüchtig zu machen, denselben in keiner Weise zu verweichlichen und zu verzärteln, ist die erste Bedingung und das Thema, womit Locke beginnt, und das er in einer Menge von Vorschriften ausführt, deren einige, besonders was die Nahrungslehre betrifft, den heutigen Einsichten widerstreiten.[2]

Um die Individualität des Zöglings zu erkennen, muß der Erzieher die Bedingungen pflegen, unter denen sich die Eigenart des Kindes giebt, wie sie ist. Das geschieht in der naivsten Weise im Spiel. Es gehört zu den Verdiensten und psychologischen Feinheiten der lockeschen Erziehungslehre, daß sie den pädagogischen Werth des Spielens erkannt und gewürdigt hat, in Absicht nicht bloß auf den Erzieher, welcher den Zögling beobachtet, sondern auf die Bildung des letzteren selbst. Der Genuß des Spielens liegt in der zwanglosen Selbstthätigkeit, daher das selbstgemachte Spielzeug einen weit größeren Genuß gewährt, als die künstlich gefertigte Spielwaare. Hier lerne der Erzieher von der Natur des Kindes, er lasse den Zögling sein Spielzeug selbst machen und auf diese Weise spielend

---

[1] Some thoughts, § 90. — [2] Ebend. §§ 1—30.

seine Selbstthätigkeit üben und bilden, er gehe weiter und wende das Spiel an auch auf den Unterricht, er vermeide den unnatürlichen Zwang, der dem Kinde das Lernen zur Marter macht und dadurch von Grund aus verleidet, oft für das ganze Leben. Der Bücherzwang ist häufig der Tod des Lernens. Das Kind soll lernend spielen, damit es spielend lerne, das Lernen soll ihm, wie das Spielen, Lust gewähren, auch das ernste, arbeitsvolle Lernen. Daher wechsele Arbeit und Spiel, und lieber langweile sich das Kind, bis ihm das Lernen wie eine Wohlthat erscheint, als daß es, an das Buch wie an eine Galeere geschmiedet, das Lernen als die größte seiner Qualen verwünscht. Die Pädagogik unserer Zeit ist diesen Weisungen Lockes gefolgt, und die Erziehung hat nichts dabei verloren, daß sich Kinderschulen in Kindergärten verwandelt haben.[1]

6. Der Anschauungsunterricht und der pädagogische Realismus.

Je anschaulicher und brauchbarer die Unterrichtsobjecte sind, um so mehr beschäftigen und fesseln sie die Selbstthätigkeit des Kindes, um so lieber wird gelernt. Hier vereinigt sich die Rücksicht auf den praktischen Bildungszweck mit der Rücksicht auf die natürlichen Neigungen des Zöglings, um in der lockeschen Erziehungslehre die Richtung auszuprägen, welche man gewöhnlich die *realistische* nennt. Er verwirft den gelehrten Sprachunterricht und fordert den praktischen, die Sprachen sollen gelernt werden durch Sprechen, zuerst französisch, dann lateinisch, das Griechische gehöre nicht in die allgemeine Bildung, sondern in die specifisch gelehrte, der grammatische Unterricht werde verbunden mit der Muttersprache. Der Anschauungsunterricht beginne mit der Geographie, dann folge Größenlehre, Arithmetik, Astronomie, Geometrie, die Astronomie führe zu der Chronologie, zur Lehre von der Zeitordnung und Zeitrechnung, woran sich naturgemäß der Geschichtsunterricht knüpfe. Object der praktisch-sittlichen Belehrung seien Moral, Naturrecht, vaterländisches Recht. Logik und Rhetorik tragen ihren naturgemäßen pädagogischen Nutzen nicht in der Disputirkunst, womit die veraltete Gelehrsamkeit Staat machte, sondern in der Darstellungskunst, in der Ausübung der mündlichen und schriftlichen Rede, wobei es gar nicht auf Schönrednerei ankommt, sondern auf den einfachen, richtigen, gewandten Ausdruck. Von den Kunstfertigkeiten sind die ästhetischen, mit Ausnahme des

[1] Ebend. § 130.

Zeichnens, in Lockes Augen pädagogisch werthlos, namentlich das Versemachen und die Musik, dagegen legt er großes Gewicht auf die gymnastischen und technischen Künste und fordert zur praktischen Ausbildung, daß Gartenbau oder sonst ein Handwerk gelernt werde. Was das Reisen betrifft, so erklärt er seinen Landsleuten, daß sie dieses Bildungsmittel gewöhnlich falsch anwenden, denn die englische Jugend an der Hand des Mentors reise entweder zu früh oder zu spät: zu spät, wenn der Bildungszweck im Erlernen fremder Sprachen gesucht werde, zu früh, wenn es sich um wirkliche Welterfahrung und die Einsicht in fremde Bildungszustände handele.

Lockes Versuch über Erziehung entspricht seinem Versuch über den menschlichen Verstand. Dieser lehrt den naturgeschichtlichen Gang unserer Verstandesbildung, jener zeigt, wie diese naturgemäße Geistesentwicklung zu leiten und durch richtige Leitung zu befördern ist.

Neuntes Capitel.

Die Fortbildung der lockeschen Lehre.

I. Die sensualistischen Hauptprobleme.

Die weitere Entwicklung der Erfahrungsphilosophie ist in der sensualistischen Fassung angelegt und durch dieselbe bestimmt, sie steht unter Locke, wie der gesammte Empirismus unter Bacon. Daß alle Erkenntniß Erfahrung und zwar näher sinnliche Erfahrung oder Wahrnehmung ist, diese lockesche Grundlehre bildet die Voraussetzung, von welcher aus die folgenden Philosophen operiren, sie ist gleichsam das Schwungbrett zum jedesmaligen Anlauf. Auch fehlt es nicht an Aufgaben, welche die lockesche Lehre darbietet und in sich trägt, theils solche, welche Locke selbst gestellt und an deren Lösung er schon die Hand gelegt, theils solche, welche in der Grundlage seiner Philosophie enthalten sind und deren Lösung den Standpunkt, wie Locke selbst ihn gefaßt hat, verändert. Jene wollen nur ergriffen und bearbeitet sein, denn sie liegen am Tage, diese dagegen durch kritische Beurtheilung gefunden und entdeckt werden, denn sie betreffen die eigenthümliche Art, wie Locke seine Lehre begründet. Dort handelt es sich um die schon gestellten Fragen der Religion und Moral, hier um das Fundament der Erkenntniß selbst; jene richten sich auf die Ausbildung der lockeschen Lehre, diese auf deren Fortbildung. Da

die letzteren die bewegenden Grundfragen sind, so stehen sie im Vordergrund unserer Betrachtung.

Es sind drei Hauptpunkte, wodurch die eigenthümliche Fassung und Lage des lockeschen Sensualismus bestimmt wird: sie betreffen die Wahrnehmungsvermögen, die Wahrnehmungsobjecte und deren Verhältniß.

1. Die Wahrnehmungsvermögen. Sensation und Reflexion.

Locke unterschied zwei Wahrnehmungsvermögen, das äußere und innere, Sensation und Reflexion, welche er einander nebenordnete, als ob sie grundverschieden und gleich ursprünglich seien, sie sind nach Locke die beiden Quellen, wodurch wir unmittelbar Wahrnehmungsobjecte, elementare Vorstellungen oder „einfache Ideen" percipiren. Setzen wir nun mit Locke, daß unser Geist ursprünglich leer ist, wie eine «tabula rasa», so möge ihm — wir wollen diesen Punkt, welcher mit dem Sensualismus selbst zusammenfällt, hier nicht untersuchen — eine Empfänglichkeit für äußere Eindrücke zugeschrieben werden, aber in keinem Falle eine davon verschiedene ursprüngliche und ureigene Thätigkeit, welche als solche wirksam sein, Wirkungen haben müßte, also unmöglich den Geist leer lassen könnte. Den Satz von der leeren Geistestafel festgehalten, so giebt es nur *ein* Wahrnehmungsvermögen, das äußere, die Sensation, die den Geist bevölkert und das Material liefert, welches die Reflexion betrachtet, so ist, was Locke „Reflexion" nennt, nur eine Entwicklungsform der Sensation. Lassen wir dagegen den Geist selbstthätig sein aus ureigener Kraft, so ist die Reflexion kein von dieser Thätigkeit verschiedenes Vermögen (was ins Endlose führen würde), sondern fällt mit ihrem Object zusammen und verhält sich deshalb zu ihren Wahrnehmungen *ganz anders* als die Sensation zu den ihrigen. Was die Reflexion wahrnimmt, thun wir selbst; was die Sensation wahrnimmt, empfangen wir von außen als etwas Gegebenes und in diesem Sinn Objectives. Verstehen wir daher mit Locke unter einfachen „Ideen" die gegebenen Vorstellungselemente, so leuchtet ein, daß die Sensation die einzige Quelle unserer Ideen ist. Jedenfalls muß auf Grund dieser Beurtheilung der lockeschen Lehre gefragt werden: *wie verhalten sich Sensation und Reflexion?* Jedenfalls muß geantwortet werden: „die einzige Quelle der Ideen ist die Sensation", welcher Satz zwei Möglichkeiten offen läßt: entweder die Reflexion besteht als eine Wahrnehmungsart für sich, aber was sie wahrnimmt,

sind nicht Ideen, sondern ihre eigene Thätigkeit selbst, sie ist die Form unserer Selbsterkenntniß, oder sie ist nur eine Entwicklungsform der Sensation und diese das einzige Grundvermögen des Geistes. Jedenfalls wird der lockesche Standpunkt verändert und vereinfacht.

Untersuchen wir etwas näher die beiden Möglichkeiten, welche der vereinfachte Sensualismus offen läßt. Die Sensation sei die einzige Quelle der Ideen, die Reflexion die Form unserer Selbsterkenntniß; wir sind nicht Vorstellungen, sondern vorstellende Wesen, die Vorstellungen sind unsere Objecte, sie sind nur unsere Objecte, und wir können keine anderen Objecte haben als nur Vorstellungen. Wenn wir sie machen, sind es bloße Ideen, welche auch leere Einbildungen sein können; wenn wir sie haben, ohne sie gemacht zu haben, sind es Eindrücke oder wirkliche Objecte, welche wir als Dinge bezeichnen. Sind wir vorstellende Wesen aus selbstthätiger, ureigener Kraft, so können auch unsere Eindrücke nur Vorstellungen sein, unwillkürliche Vorstellungen, welche, weil sie unwillkürlich sind, nicht wir selbst erzeugt haben, deren Ursache, weil sie Vorstellungen sind, nicht die Körper sein können, sondern ein geistiges und schöpferisch thätiges Wesen sein muß. Wir sehen einen Standpunkt vor uns, welcher die Sensation als die einzige Quelle der Ideen mit der Reflexion als der Selbstgewißheit vorstellender Wesen dergestalt verbindet, daß er zu dem Satze führt: alles objective Sein ist gleich wahrgenommen werden, die alleinigen Träger der Wahrnehmungen sind die Geister, die alleinige Ursache derselben Gott. Diesen Standpunkt entwickelt Berkeley. Hier erscheint der folgerichtige und vereinfachte Sensualismus als „Idealismus oder Immaterialismus".

Die zweite Möglichkeit setzt die Sensation nicht bloß als die einzige Quelle der Ideen, sondern als das einzige Geistesvermögen überhaupt; es wird Ernst gemacht mit der «tabula rasa», der Geist hat kein anderes Vermögen als das der Empfindungsfähigkeit durch die Sinne, die Ideen sind Eindrücke und zwar äußere, körperliche Eindrücke, welche entweder im Dunkel einer Seelensubstanz, die nur noch zu diesem mystischen Nothbehelf dient, in Perceptionen umgewandelt werden, oder körperliche Eindrücke, d. h. Bewegungen sind und bleiben; daß diese Bewegungen Empfindungen sind oder werden, folgt aus den Eigenschaften der organischen Materie, aus der Structur des Gehirns u. s. f. Hier erscheint der vereinfachte und in seiner Art folgerichtige Sensualismus als Materialismus

im äußersten Gegensatze zu Berkeley. Diese Entwicklungsform des Sensualismus bildet das Thema der französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, welche in directer Absolge von Locke Condillac einführt, indem er die Sensation zur Grundform alles geistigen Verhaltens macht. Den Standpunkt des anthropologischen Materialismus setzt de la Mettrie, den des kosmologischen das «système de la nature»; der bewegteste, geistvollste und umfassendste Kopf dieser Denkrichtung, der den Materialismus nicht als Katechismus lehrt, sondern die Entwicklung desselben in sich erlebt und darstellt, ist Diderot. Als populäre Weltbildung erscheint der französische Sensualismus in der Encyklopädie, die von Diderot und d'Alembert ausgeht.

2. Die Wahrnehmungsobjecte. Primäre und secundäre Qualitäten.

Unsere Wahrnehmungsobjecte sind Erscheinungsarten oder Eigenschaften, deren Träger (die Dinge selbst) wir nicht wahrnehmen. Dies hat Locke festgestellt und zwei Arten von Eigenschaften unterschieden, ursprüngliche und abgeleitete, primäre und secundäre; jene sollten zugleich sinnlich und wirklich, zugleich Vorstellungen in uns und Eigenschaften der Dinge außer uns, mit einem Worte Abbilder sein, deren Originale die Beschaffenheiten der Körper sind, diese dagegen bloß sinnliche Qualitäten, nur subjective Empfindungsweisen ohne alle Aehnlichkeit mit den Dingen. Doch hatte Locke die Ableitung der secundären Qualitäten aus den primären gefordert, was so viel heißt, als Empfindungen aus Bewegungen herleiten, eine Sache, welche er selbst für unmöglich erklärte. Aber die Hauptfrage betrifft die Möglichkeit der primären Qualitäten überhaupt, die Wahrnehmbarkeit jener Grundeigenschaften der Körper, welche, weil sie den Körpern als solchen zukommen, allgemeine Eigenschaften und, weil sie den Körpern an sich zukommen, Eigenschaften der Dinge an sich, d. h. unwahrnehmbare Eigenschaften sind. Wie kann das Allgemeine (Abstracte) vorstellbar, das Vorstellbare allgemein (abstract) sein? Wie kann wahrgenommen werden, was unabhängig von der Wahrnehmung den Dingen oder Körpern an sich inwohnt?

Jedenfalls muß gefragt werden: wie verhalten sich die primären und secundären Qualitäten? Eines ist unmöglich: daß es Wahrnehmungen giebt, welche auch unabhängig von aller Wahrnehmung Eigenschaften der Dinge an sich sind. Entweder sind alle Wahrnehmungen secundär im Sinne Lockes, d. h. bloße Vorstellungen

in uns, und es giebt überhaupt keine „primäre Qualitäten", oder alle Wahrnehmungen sind nichts als Bewegungsphänomene der Körper und materielle Effecte. Die erste dieser Folgerungen aus dem lockeschen Sensualismus zieht der berkeleysche Idealismus, die zweite der französische Materialismus, nachdem Condillac von einer einzigen Wahrnehmung, der Idee der Solidität, behauptet hatte, daß sie nicht bloße Idee (subjectiver Sinneseindruck), sondern Eigenschaft und Wirkung der Körper selbst sei. Von diesem Punkt der Lehre Condillacs aus kann man sich über die Lage des Sensualismus, Idealismus, Materialismus innerhalb der Erfahrungsphilosophie leicht orientiren. Was Locke von den primären Qualitäten behauptet, gilt nur von der Solidität: so lehrt Condillac. Was von allen Wahrnehmungen gilt, daß sie bloße Ideen sind, gilt auch von der Solidität: so lehrt Berkeley nach Locke und vor Condillac. Was von der Solidität gilt, daß sie Eigenschaft und Wirkung der Körper selbst ist, gilt von allen Wahrnehmungen: so lehrt der französische Materialismus.

3. Substantialität und Causalität der Dinge.

Locke hatte die Wahrnehmungsobjecte als Wirkungen angesehen, die wir empfangen, die als solche uns unmittelbar einleuchten und auf Ursachen bezogen werden müssen, welche unabhängig von unserer Perception existiren und wirken. Daher gilt bei ihm die Causalität der Dinge als die äußere Bedingung unserer Wahrnehmung und als deren unmittelbares Object. Wir erkennen Wirkungen, deren Ursachen wir nie erkennen. Denn diese Ursachen müßten Dinge oder Substanzen sein, die Locke selbst für unwahrscheinlich, darum für unerkennbar erklärt, deren Begriff ein bloßes Nominalwesen ist, ein Zeichen für X. So erscheint bei Locke die Causalität der Dinge zusammengesetzt aus einer bekannten Größe (Wirkung) und einer nicht bloß unbekannten, sondern unerkennbaren (Ursache). Und doch soll ein solches Verhältniß einleuchten. Hier ist in Lockes Lehre eine unsichere, dunkle, widerspruchsvolle Stelle. Es muß gefragt werden: *wie verhält sich die Wahrnehmung zur Causalität?* Jedenfalls ist zu antworten, was sich unmittelbar aus Locke selbst ergiebt: daß von der Causalität der Dinge gelten müsse, was von den Dingen selbst gilt; ist die Vorstellung des Dinges oder der Substanz keine Idee, welche wir empfangen, sondern eine solche, welche wir machen, so wird es mit der Vorstellung der Ursache oder Causalität offenbar

dieselbe Bewandtniß haben. Ist aber in den Dingen oder Wahrnehmungsobjecten selbst kein nothwendiger Zusammenhang erkennbar, so muß die sensualistisch bedingte Erkenntniß folgerichtig allen Anspruch auf eine nothwendige und objective Geltung aufgeben und sich bescheiden, nicht weiter zu reichen, als die Gleichförmigkeit der subjectiven Erfahrung. Damit wendet sich der Sensualismus zum Skepticismus, welchen Hume entscheidet.

II. Der Entwicklungsgang des Sensualismus.

1. Die Standpunkte.

Wir sehen, wie in Lockes Lehre drei Hauptprobleme enthalten sind, wie sie auf sensualistischer Grundlage gelöst und dadurch die drei Hauptentwicklungsformen des Sensualismus bestimmt werden: Idealismus, Materialismus, Skepticismus.

Die beiden ersten Richtungen bilden eine vollkommene und ausgesprochene Antithese. Was die eine grundsätzlich bejaht, muß die andere grundsätzlich verneinen: das Dasein der Materie an sich. Der Idealismus führt zu dem Satz: „es giebt nur Geister und Ideen", der Materialismus zu dem Satz: „es giebt nur Materie und Bewegung". In diesen Gegensatz spaltet sich der sensualistische Grundgedanke, das beiden gemeinsame Thema, daß die Elemente aller gegebenen Erkenntnißobjecte Wahrnehmungen, Sinnesempfindungen, Eindrücke sind. Aber die Frage ist: was für Eindrücke? In der Beantwortung entzweit sich die sensualistische Lehre: entweder sind die Eindrücke bloß geistig oder bloß körperlich, entweder nur Vorstellungen oder nur Bewegungen, entweder durchaus phänomenal oder durchaus materiell.

Es giebt einen Punkt, in dem beide Richtungen unfreiwillig convergiren und in einer Folgerung zusammentreffen, welcher sie gemeinsam unterliegen. Gesetzt, daß uns nur Eindrücke oder Impressionen gegeben sind — gleichviel durch wen, ob durch Gott oder durch die Körper —, so kann die Causalität nur eins von beiden sein: entweder gegebene oder gemachte Vorstellung, entweder Eindruck oder Einbildung, entweder Impression oder Imagination. Wenn sie das erste nicht ist, so ist sie das zweite; in diesem Fall wird der Charakter einer nothwendigen Erkenntniß imaginär, d. h. zu einem Schein, den die Einbildung erzeugt, und der Sensualismus, indem er diesen Schein erkennt, giebt sich als Skepticismus.

2. Die Zeitfolge.

In der Fortbildung der lockeschen Lehre war der erste Standpunkt Berkeleys Idealismus, welcher schon im Jahre 1710 (sechs Jahre nach Lockes Tode) mit der Abhandlung „von den Principien der menschlichen Erkenntniß" öffentlich feststand; der zweite war Humes Skepticismus, welcher sich in dem „Versuch über die menschliche Natur" 1739 der Welt mittheilte, aber fast unbekannt blieb und neun Jahre später mit dem „Versuch über den menschlichen Verstand" sich populärer zu machen suchte. Dann erst kam das eigentliche Zeitalter des französischen Materialismus, welcher in de la Mettrie mit der Erklärung auftrat, daß der Mensch eine bloße Maschine sei (Homme machine 1747) und in dem sogenannten System der Natur (1770) mit der mechanischen Erklärung des Universums sein letztes Wort sprach. In die Zwischenzeit fällt Diderots philosophische Entwicklung. Das doctrinäre Mittelglied zwischen dem lockeschen Sensualismus und dem französischen Materialismus bildet Condillacs lediglich auf die äußere Empfindung gegründete Erkenntnißlehre, die Abhandlung von den Sensationen (Traité des sensations), welche 1754 erschien.

Wir haben es hier mit denjenigen Hauptformen des Empirismus zu thun, welche den Gang der Philosophie und deren Grundfragen bestimmen. Dies gilt nach Bacon von Hobbes und Locke, nach Locke von Berkeley und Hume, deren Untersuchungen in die schwierigsten Probleme des Empirismus tief eindringen und das Thema desselben innerhalb der Erkenntnißlehre zu Ende führen. Die englische Philosophie von Bacon bis Hume bildet ein Continuum, welches das siebzehnte Jahrhundert und die erste Hälfte des achtzehnten umfaßt, das der französische Sensualismus nicht unterbricht, sondern dem er nachfolgt, indem er auf Locke zurückgeht und von hier aus, wenig bekümmert um Berkeley und Hume, jenen dogmatischen Materialismus entwickelt, welcher als Weltaufklärung die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts beherrscht. Die französischen Philosophen dieser Zeit haben sich in ihrem Materialismus sicher gefühlt gegen Berkeley, dessen Lehre leicht zu verspotten und mit einem frappanten Wort abzumachen war, sie sagten: „Der berkeleysche Idealismus ist Wahnsinn, aber unter allen Systemen am schwersten zu widerlegen", niemand konnte erwarten, daß sie mit der Widerlegung Ernst machten; sie haben sich in ihrem Dogmatismus durch Hume nicht stören lassen,

dessen schwierige und eindringende Untersuchungen sie kaum kannten. Bevor wir die Fortbildung des englischen Sensualismus in Berkeley und Hume näher verfolgen, wollen wir in der Kürze den Einfluß bestimmen, welchen er auf die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts geübt.

3. Zeitalter und Charakter des Materialismus.

Es ist nicht zu leugnen, daß Condillacs Sensualismus den Materialismus zur nothwendigen Folge hat, daß beide in Lockes Lehre angelegt und dergestalt begründet sind, daß sie ein berechtigtes Thema durchführen. Die lockesche Lehre mußte vereinfacht werden, zu diesem Fortschritt boten sich, wie wir gezeigt haben, zwei Wege, der eine von beiden ist offenbar der Materialismus. Aber die Jahreszahlen sprechen. Das Ziel, in welchem der Materialismus endet und an dem sein dogmatischer Charakter scheitert, ist der Skepticismus. Und dieses Ziel hatte die englische Philosophie nach Locke und Berkeley schon in Hume erreicht, bevor der französische Materialismus seine Entwicklung antrat. Condillacs Hauptwerk erscheint ein halbes Jahrhundert nach Lockes Tode und fünfzehn Jahre später als Humes Hauptwerk. Niemals ist ein «post hoc» so wenig ein «propter hoc» gewesen, als in dieser Zeitfolge des französischen Materialismus nach Hume.

Betrachten wir diese chronologische Ordnung, so erscheint die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, verglichen mit der englischen, welche ihr vorausgeht, wie verspätet, wie eine bloße Wiederholung und Vereinfachung der lockeschen Lehre, nachdem diese ihre Phasen in England durchlaufen hat. Das würde so sein, wenn der englische Sensualismus ihre einzige Voraussetzung wäre. So ist es nicht, sie hat auch in Frankreich selbst ihre Voraussetzungen, in der französischen Originalphilosophie des siebzehnten Jahrhunderts, in Descartes und Malebranche; Malebranche war Berkeleys älterer Zeitgenosse, wir werden sehen, wie nahe beide sich innerlich berührt haben[1], wie ihre Differenz in eben dem Punkte lag, welchen Berkeley an den Materialisten bekämpfte, daß die Existenz der Materie an sich gelten soll, unabhängig von uns, den vorstellenden Geistern. Nicht bloß ihre Voraussetzungen, auch ihre Wurzeln haben die französischen Materialisten in dem cartesianischen Dualismus, der das substantielle

[1] Meine Geschichte der neuern Philosophie, Bd. II (Spinoza), 4. Aufl., Buch I, Cap. IV, Seite 50.



Dasein der Körper außerhalb und unabhängig von unsern Vorstellungen behauptet. Jeder Dualismus strebt zum Monismus. Um in diesem Fall den Monismus materialistisch zu fassen, dazu bedurfte es nur der Erklärung, daß die menschliche Seele dem menschlichen Körper inwohnt und mit einem Organe desselben vorzugsweise communicirt, daß sie in diesem Organe ihren Sitz hat. Diese Wendung nahm Descartes und gab damit seine Lehre der Folgerung preis, daß die Seele, die irgendwo sitzt, localer, materieller, körperlicher Natur ist, ein körperliches Organ, ein Theil des Gehirns und außerdem nichts, daß ihre Functionen Gehirnacte sind und außerdem nichts. Diese Folgerung zog de la Mettrie. Wir sehen die Philosophie, welche mit dem «cogito ergo sum» beginnt, eine Richtung nehmen, welche mit dem «homme machine» endet. Nannte sich doch de la Mettrie selbst einen Cartesianer! Die Substantialität der Materie und Körperwelt vorausgesetzt, welche Descartes lehrte, bedurfte es, um den Materialismus in Fluß zu bringen, nur der Erklärung, daß der Geist von sich aus leer ist, daß alle Vorstellungen von außen kommen, also von unserer körperlichen Natur abhängig und durch die äußern Körper bedingt sind. Diese Wendung nahm der Empirismus in Locke, welchem Condillac folgte.

So ist der französische Materialismus aus Descartes und Locke hervorgegangen; er ist in Rücksicht auf beide monistisch, denn jeder von beiden war in seiner Weise ein Dualist, Descartes in Ansehung der Substanzen, Locke in Ansehung der Wahrnehmungsvermögen. Es giebt nicht zwei Substanzen, sondern nur *eine*, diese eine Substanz ist Gott, erklärte Spinoza, indem er den Dualismus der Attribute, der Geister (Ideen) und Körper noch festhielt. Dieser Gott ist die Materie, sagen die Materialisten, nachdem sie von Descartes gehört, *wie* die Seele mit dem Körper zusammenhängt, und von Locke gelernt haben, daß die Ideen abhängig sind von den Körpern. Es giebt nicht zwei Wahrnehmungsvermögen, sondern nur *eines*, dieses eine Vermögen ist die Sensation, erklärte Condillac auf Grund der lockeschen Lehre.

Den cartesianischen Monismus giebt Spinoza, die Abhängigkeit der Vorstellungen von den Körpern lehrt der Sensualismus in Locke Condillac: das sind die Factoren, deren Vereinigung das Wesen des französischen Materialismus ausmacht. Er ist das Product dieser Factoren: *sensualistischer Spinozismus* oder, was dasselbe heißt,

materialistischer Pantheismus. Daß die französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts diesen Charakter in sich trägt, erscheint in großen und deutlichen Zügen ausgebildet in ihrem bedeutendsten Denker, in Diderot, welcher jene Factoren nicht bloß in seiner Anschauungsweise vereinigt, sondern in seinem philosophischen Entwicklungsgange auch erlebt und zeigt, wie er sie vereinigt.

Man wird es jetzt verständlich finden, daß die französische Philosophie, welche von Descartes und Malebranche herkommt und vermöge dieser Herkunft auch ihre eigene Aufgabe als Erbtheil mitbringt, nicht plötzlich in das entgegengesetzte Lager übergeht, sondern allmählich, unter dem Zusammenwirken vieler Motive, sich dem Einflusse und der Herrschaft Lockes ergiebt, daß sie zur Lösung ihrer Aufgabe einen Sensualismus annimmt, der zweierlei ausschließt: daß die Substantialität der Materie und die reale Geltung der Causalität verneint wird. Das erste geschieht durch Berkeley, das zweite durch Hume. Beides widerstreitet von Grund aus jener cartesianischen und rationalistischen Denkweise, welche der französischen Philosophie den ersten Impuls gab, der in ihr fortwirkt und mitbestimmend eingeht in den Materialismus. Wenn ich den letzteren früher „einen Nebenzweig an dem großen Baume des Empirismus, welcher in Bacon wurzelt", genannt habe[1], so muß ich jetzt meinen Ausspruch dahin ergänzen, daß dieser Materialismus auch von französischer Familie ist und zwar ein unähnlicher, aber nicht unechter Sohn der französischen Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts. Diese Genealogie erklärt mit der Entstehung des Materialismus zugleich seinen Charakter: er ist dasjenige metaphysische System, welches Rationalismus und Sensualismus gemeinsam erzeugen. Wenn die dogmatische Denkweise ihre Grade hat, deren höchster da erreicht ist, wo jedes Bedenken wegen der Erkenntniß vollkommen verschwindet, so steht das System der Materialisten auf diesem Gipfel des Dogmatismus. Daher darf man sich nicht wundern, warum die Materialisten in ihrem Glauben an das Ding an sich, welches Materie heißt, und an die Realität des mechanischen Causalzusammenhangs, welchen sie Weltordnung nennen, unerschütterlich sind, unempfindlich gegen die Einwürfe Berkeleys und Humes, welche sie so gut als gar nicht beachten.

---

[1] S. oben Buch II, Cap. I.

Anders verhalten sich diese beiden Männer zu den Materialisten, die Berkeley ausdrücklich und direct als seine Hauptgegner bekämpft, deren dogmatisches Erkenntnißsystem Hume widerlegt. Da der französische Chorus der Materialisten später auftritt, so könnte es scheinen, daß jene beiden Standpunkte verfrüht sind. Aber sie hatten nicht nöthig, auf die Franzosen zu warten. Der Materialismus ist so alt wie die Philosophie, er lebt in Demokrit, Epikur, Lucrez, welche schon Bacon allen übrigen Philosophen vorzog, er war in die englische Philosophie selbst eingetreten mit Hobbes, der ja den Versuch machte, den Empirismus in ein metaphysisches System zu verwandeln, er schien dem Sensualismus so nahe gelegt, daß man Locken bereits als Materialisten bekämpfte. Diese Denkweise verbreitete sich in England und durchdrang die philosophische Atmosphäre der Zeit.

Zehntes Capitel.

George Berkeley.

I. Berkeleys Stellung.

1. Verhältniß zu Locke und Malebranche.

Die Erscheinung Berkeleys unter den englischen Philosophen wird gewöhnlich unrichtig aufgefaßt; man ist so überrascht, mitten unter den ausgeprägten Realisten einen, wie es scheint, übertriebenen Idealisten zu finden, daß man sich versucht fühlt, ihm eine ganz andere philosophische Stellung anzuweisen, als er vermöge seiner geschichtlichen Herkunft einnimmt. Selbst einer unserer bedeutenden Geschichtschreiber der neuern Philosophie glaubt dem Standpunkte Berkeleys nur dann gerecht werden zu können, wenn er ihn aus der Reihe der englischen Philosophen unter die deutschen Metaphysiker versetzt und mit Leibniz so zusammenstellt, als ob er dessen Vollendung wäre.[1] Indessen ist Berkeley nicht der folgerichtige Leibniz, sondern der folgerichtige Locke; er ist, mit Locke verglichen, nicht weniger, sondern mehr sensualistisch. Und gerade darin entdeckt sich

[1] J. E. Erdmanns Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie (Bd. II, 2. Abt., S. 173 flg.) und Grundriß der Geschichte der Philosophie (Bd. II, S. 210—18). Die obige Bemerkung bezieht sich nur auf die Stellung, welche im Entwicklungsgange der neuern Philosophie Erdmann der berkeleyschen Lehre giebt, nicht auf die Art, wie er deren Verhältniß zu Locke erörtert.

der dauernd wichtige und lehrreiche Charakter derjenigen Philosophie, welche man als „berkeleyschen Idealismus" bezeichnet. Seine geschichtliche Stellung liegt zwischen Locke und Hume, seine geschichtlichen Vorbedingungen, unter deren Einwirkung sich Berkeleys Standpunkt ausgebildet hat, sind Bacon und Locke, Descartes und Malebranche; die Gegensätze, die er vorfindet und bekämpft, erstrecken sich von dem Deismus der englischen Freidenker bis zu jener materialistischen und atheistischen Richtung, deren Ansatz Berkeley vor sich sah, deren Vollendung aber in der französischen Philosophie des vorigen Jahrhunderts noch nicht in den Horizont seiner Schriften und kaum in den seines Zeitalters fällt.

Ohne Berkeleys Stellung unter den Philosophen, welche von Bacon und Locke herkommen, irgendwie zu beeinträchtigen oder zu verrücken, läßt sich seine Lehre mit Denkweisen vergleichen, welche in der entgegengesetzten, durch Descartes bestimmten Reihe ihren Platz haben. Nur liegt der nächste Vergleichungspunkt nicht zwischen ihm und Leibniz, sondern zwischen ihm und Malebranche. Nicht bloß verhält sich Berkeley ähnlich zu Locke, wie Malebranche zu Descartes, sondern es trifft sich, daß beiden dasselbe Problem zufällt, daß beide dieses Problem in einer Weise lösen, bei welcher der Berührungspunkt ebenso charakteristisch ist als der Differenzpunkt. Verstehen wir unter Weltanschauung unsere Sinnenwelt, d. h. unsere Vorstellung der Körper- oder Außenwelt, eine gemeinsame Vorstellung, die wir nicht willkürlich machen, sondern unwillkürlich haben, so mußte in der Entwicklung der cartesianischen Grundgedanken ein Standpunkt kommen, welcher erklärte: „diese unsere Weltanschauung ist nicht durch uns, sondern nur durch und in Gott möglich, wir sehen die Dinge in Gott". Dies war der Kern der Lehre von Malebranche.[1] Zu einem ähnlichen Resultat kommt Berkeley. Hier liegt der Berührungspunkt beider. Aber die Art der Begründung ist bei jedem eine ganz andere. Weil die Materie, deren Modificationen die Körperwelt ausmacht, grundverschieden ist vom menschlichen Geist als einer bloß denkenden Natur, darum ist die Idee der Materie oder Ausdehnung (auf welche die Vorstellung der Körperwelt, d. h. unsere Weltanschauung, sich gründet) nur in und durch Gott möglich, darum sehen wir die Dinge in Gott. So denkt

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie, Bd. II (Spinoza), 4. Aufl., Buch I, Cap. VI, Seite 70.



Malebranche, die Art seiner Begründung ist echt cartesianisch. Weil die Materie eine völlig abstracte und darum unmögliche Vorstellung ist, weil es unabhängig von unseren wirklichen Vorstellungen, d. h. Wahrnehmungen keine vorstellbaren, wahrnehmbaren, wirklichen Dinge giebt und geben kann, darum giebt es überhaupt keine Dinge an sich außer uns, keine Körper an sich, keine materiellen Substanzen, keine Materie als Ding an sich, darum ist die Materie überhaupt unmöglich, die Körperwelt daher ohne Rest identisch mit der Weltanschauung, d. h. mit der Vorstellungswelt, die wir nicht gemacht haben, sondern uns eingeprägt finden (nicht durch die Materie, sondern) durch Gott. So denkt Berkeley, er denkt echt sensualistisch unter den Voraussetzungen, welche Locke begründet hat. Hier ist der Differenzpunkt zwischen ihm und Malebranche, er verneint, was dieser bejaht: die Realität der Materie, unabhängig von unserer Vorstellung! Malebranche ist zu dieser Bejahung genöthigt durch die dualistischen Grundsätze Descartes', Berkeley sieht sich zu dieser Verneinung genöthigt durch die sensualistischen Grundsätze Lockes. Worin diese Nöthigung besteht, das Band zwischen dieser Verneinung und der sensualistischen Denkweise: gerade darin liegt das Thema der berkeleyschen Lehre und deren idealistischer Charakter.

2. Vorläufer. Norris und Collier.

Aus dem Gesichtspunkt des menschlichen Geistes hat Malebranche das Dasein einer äußeren oder materiellen Welt weder verneint noch verneinen können. Stellen wir die Frage dagegen unter seinen theologischen Gesichtspunkt, so verhält sich Gott zur Welt, wie die Idee der Ausdehnung zur wirklichen Ausdehnung, welche beide, genau besehen, sich in nichts unterscheiden, so fällt die reale Körperwelt mit der göttlichen Vorstellung der Körperwelt, also auch mit der unsrigen (als welche in Gott ist) ohne Rest zusammen, und es kann daher von Malebranches theologischem Grundgedanken folgerichtig zu dem „Beweis von der Nichtexistenz oder Unmöglichkeit der äußern Welt“ fortgeschritten werden. Auf diesem Wege ist Berkeley nicht zu seinem Satz gekommen, wohl aber zwei seiner Landsleute und älteren Zeitgenossen, die als seine Vorgänger gelten dürfen, nicht als seine Vorbilder oder Führer: John Norris, der schon im Jahre 1701 den „Versuch zu einer Theorie der idealen oder intelligibeln Welt“ gab und dadurch Arthur Collier anregte, welcher seine auf Malebranche gegründete Lehre von der Unmöglichkeit einer äußern Welt schon

1703 festgestellt hatte, fünf Jahre später niederschrieb und nach fünf Jahren (1713) als «Clavis universalis» oder „Neue Untersuchung der Wahrheit" in die Oeffentlichkeit brachte.[1] In demselben Jahre erschien die letzte der grundlegenden Schriften Berkeleys, dessen Unabhängigkeit von Collier damit feststeht. Sein Ausgangspunkt ist Locke, Colliers Ausgangspunkt ist Malebranche.

II. Lebensumriß.

George Berkeley, aus englischem Geschlecht, ist in der irischen Grafschaft Kilkenny zu Kilcrin den 12. März 1684[2] geboren und den 14. Januar 1753 zu Oxford gestorben. Seine erste Periode umfaßt die Jahre von 1684—1713 und wird durch das Jahr 1700 in zwei Abschnitte getheilt, der erste enthält die Erziehung im Elternhause und die Schuljahre in Kilkenny, der zweite die Studienzeit auf dem Trinitätscollegium zu Dublin als Schüler (1700—1707) und als Genosse (Fellow). Hier lernte Berkeley aus ihren Schriften Bacon und Locke, Descartes und Malebranche kennen und entwickelte die nach ihm genannte Lehre. Sie stand fest, als er Dublin verließ, um nach London zu gehen (1713). Er hatte bereits die beiden ersten Hauptschriften seiner Lehre veröffentlicht, den „Versuch zu einer neuen Theorie vom Sehen" (1709) und „die Principien der menschlichen Erkenntniß" (1710); in London ließ er die dritte erscheinen, seine „Dialoge zwischen Hylas und Philonous"[3] (1713).

Der zweite Lebensabschnitt reicht von 1713—1734. In diese Zeit fallen drei Reisen, welche er von London aus unternahm, von denen er nach London zurückkehrte. Auf der ersten begleitete er als Secretär und Kaplan den englischen Gesandten Graf Peterborough nach Frankreich, Italien und Sicilien (November 1713 bis August 1714); nachdem er zu London eine schwere Krankheit überstanden, begleitete er auf einer zweiten Reise (1715—1720) den Sohn eines

[1] John Norris: Essay towards the theory of the ideal or intelligible world. 2 vol., 1701. Arthur Collier: Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world. 1713. — [2] Nach Frasers Memoir of Berkeley (1864) ist Berkeleys Geburtsjahr 1685. — [3] An essay towards a new theory of vision (1709). A treatise concerning the principles of human knowledge (1710). Three dialogues between Hylas and Philonous in opposition to sceptics and atheists (1713).



irischen Bischofs ebenfalls nach Frankreich, Italien und Sicilien. In Paris lernte er Malebranche in seiner letzten Krankheit kennen; die eingehende philosophische Unterredung, welche beide Männer hatten und die den Differenzpunkt ihrer Lehren betraf, soll den brustleidenden Malebranche zu heftig angestrengt und seinen Tod (13. October 1715) beschleunigt haben. Italien und Sicilien fesselten Berkeleys Interesse, er hatte die Absicht, eine Beschreibung Siciliens zu geben und dazu Materialien gesammelt, welche auf der Rückkehr verloren gingen. Seine letzte Reise galt der Ausführung einer civilisatorischen Idee, der Errichtung von Missions- und Erziehungsanstalten auf den Bermudasinseln, ein Project, das er lange gehegt und ausführlich entworfen, wofür er Anhänger geworben, die Teilnahme Georgs II. erregt und von Seiten des Ministeriums das Versprechen einer Geldunterstützung erreicht hatte. So ging er, eben verheirathet, im September 1728 nach Rhode-Island und wartete hier drei Jahre auf die versprochenen Mittel, bis ihm Walpole schrieb, daß er umsonst warte, die Regierung habe kein Geld. Unverrichteter Sache kehrte er 1732 nach London zurück. In diesem Jahre erschienen seine Gespräche gegen die Freidenker (Shaftesbury, Mandeville, Collins) unter dem Titel: „Alciphron oder der schwache Philosoph", eine Schrift, welche das Interesse der Königin Karoline für Berkeley erneute und so lebhaft befriedigte, daß durch den Einfluß der Königin dem Verfasser das Bisthum Cloyne in Irland zu Theil wurde (März 1734). Von 1735 bis in den Sommer 1752 lebt er als Bischof zu Cloyne, nicht als üppiger und müßiger Pfründengenießer, sondern als ein treuer und eifriger Verwalter seiner geistlichen Amtspflichten. In diese letzte Lebensperiode fallen seine mathematischen Streitschriften („Der Analyst" 1734) und zwei Abhandlungen über die Heilkraft des Theerwassers (1744 und 1752). Seit dem Juli 1752 hatte sich Berkeley nach Oxford zurückgezogen, wo sein zweiter Sohn studirte, und hier ist er in der Mitte seiner Familie den 14. Januar 1753 gestorben.

Die beiden grundlegenden Schriften seiner Lehre sind „die Principien" und „die Dialoge", jene ihrer Anlage nach systematisch, diese polemisch, denn es gilt die Widerlegung der Materialisten und Skeptiker.

Unter seinen Freunden waren Swift und Pope, welche in Berkeley den originellen Denker und den vortrefflichen Charakter hoch-

schätzten, sagte doch Pope von ihm: „Berkeley hatte jede Tugend unter dem Himmel". Um von seinen Landsleuten einen der jüngsten zu nennen, den realistischen Geschichtschreiber der Civilisation Englands, dem niemand eine Voreingenommenheit für idealistische Theorien zuschreiben wird, so bemerkt Buckle gelegentlich, wie er das Zeitalter der Restauration schildert und auf Hobbes zu sprechen kommt, daß dieser so scharfsinnige Dialektiker, dieser so ausgezeichnet klare Kopf unter den britischen Philosophen nur dem Berkeley untergeordnet war. Die berkeleysche Lehre hat in ihrer Heimat noch heute lebhafte Anhänger und Vertheidiger, unter welchen sich mit besonderem Eifer T. Collyns Simon hervorthut[1]; sie ist in der deutschen Philosophie seit Kant ein fortwirkendes Element, und die genaue und gründliche Vergleichung zwischen dem englischen Idealisten und dem Begründer des Kriticismus gehört nach dem Vorgange Schopenhauers unter die orientirenden Aufgaben.

Elftes Capitel.

Berkeleys Idealismus.

I. Die Grundfrage der Einleitung.

1. Lockes Widerspruch.

Der Punkt, in welchen Berkeley von Locke ausgeht und abweicht, läßt sich sehr genau bestimmen und macht das eigentliche Thema der Einleitung zu seiner Lehre. Locke hatte alle Erkenntnißobjecte für Wahrnehmungsobjecte, diese für Aeußerungen oder Eigenschaften der Dinge erklärt, die letztern in primäre und secundäre Qualitäten unterschieden und unter jenen die allgemeinen oder ursprünglichen Eigenschaften verstanden, welche den Körpern an sich zukommen. Hier liegt der fragliche Punkt. Giebt es unabhängig von unserer Vorstellung Körper an sich, unabhängig von unserer Sinnesempfindung Eigenschaften an sich? Die Frage fällt, wie man sieht, zusammen mit der Setzung oder Verneinung der Materie als eines von aller Vorstellung unabhängigen, außerhalb derselben befindlichen, mit gewissen Eigenschaften begabten Stoffs. Die Frage generalisirt

[1] On the thinking substance in man (the anthropological Review for May 1865). Berkeley's doctrine on the nature of matter (the journal of speculative philosophy. Dec. 1869, p. 336—44).



sich. Die Vorstellung einer solchen Materie ist die einer allgemeinen Substanz und allgemeiner Eigenschaften, d. i. ein sogenannter Gattungsbegriff, eine abstracte Vorstellung oder Idee. Wenn es nun überhaupt keine abstracten Ideen giebt, so ist die Vorstellung der Materie, die Lehre von den „primären Qualitäten“ hinfällig, denn sie verhält sich zu der Geltung abstracter Ideen überhaupt, wie der besondere Fall zur Kategorie. Locke hatte die Geltung der Gattungsbegriffe (in der Natur der Dinge) verneint, dagegen die Vorstellung allgemeiner Eigenschaften, welche den Körpern an sich zukommen, bejaht und auf das nachdrücklichste behauptet, er hatte in die Bildung der abstracten Ideen den ganzen Unterschied zwischen Thier und Mensch gesetzt, die unübersteigliche Kluft beider.[1] Hier streitet die Lehre Lockes mit sich selbst, hier ist der Punkt; in dem Berkeley mit der Frage einsetzt: *giebt es abstracte Ideen?*

2. Berkeleys Nominalismus. Die Unmöglichkeit abstracter Ideen.

Der Sensualismus ist nominalistisch gesinnt, wie der Nominalismus in Rücksicht auf die natürliche Erkenntniß der Dinge sensualistisch. Unter den neuern Philosophen ist die nominalistische Denkweise einheimisch, aber sie ist von keinem so sehr in den Vordergrund aller philosophischen Betrachtung gerückt, so grundsätzlich geltend gemacht worden als von Berkeley. Bei dem geordneten Gedankengange des Philosophirens ist es nicht gleichgültig, an *welcher* Stelle eine entscheidende Ansicht hervortritt. In Berkeleys Lehre hat die Ansicht von der Geltung der Gattungsbegriffe, von der Richtigkeit der abstracten Ideen die *erste* Stelle, sie steht geflissentlich an der Spitze der Untersuchung, sie bestimmt deren Richtung, sie introducirt die Philosophie. Berkeley sieht in der Geltung der „abstracten Ideen“ den Grundirrthum aller bisherigen Philosophie, den philosophischen Aberglauben, die Staubwolke, den „Dust“, welchen die Schulen aufgewirbelt und zuletzt so verdichtet haben, daß er die Dinge verdunkelt, den Vorhang von Worten (courtain of words), der uns den Baum der Erkenntniß verhüllt. Diese Wolke zu lichten, diesen Vorhang wegzunehmen, ist daher die erste Aufgabe, die er sich setzt.[2]

Er unterscheidet genau zwischen „abstracten“ und „allgemeinen Ideen“ (abstract and general ideas) und will mit jenen nicht auch

[1] The Principles of human knowledge. Introduction, XI. — [2] Principles. Introduction, III, XXIV.



diese verneinen. Was er verneint, sind „die abstracten allgemeinen Ideen (abstract general ideas)"; unter abstracten Ideen versteht Berkeley die Vorstellung allgemeiner Dinge und Eigenschaften, wie z. B. Mensch, Thier, Körper, Farbe u. s. f., die von allen übrigen Merkmalen völlig abgesonderten Vorstellungen. Es ist so wenig möglich, Farbe im Allgemeinen oder Mensch im Allgemeinen, d. h. eine abstracte Farbe oder einen abstracten Menschen vorzustellen, als ein allgemeines Dreieck, abgesehen von den Eigenschaften, worin sich die Dreiecke unterscheiden, ein abstractes Dreieck oder ein Dreieck, welches weder rechtwinklig noch schiefwinklig ist. Eine solche Figur ist unvorstellbar, eine solche Vorstellung rein unmöglich. Dies gilt von allen Abstractionen, von allen abstracten allgemeinen Ideen. Man versuche ernsthaft, eine Vorstellung der Art zu bilden, und die Unmöglichkeit wird sofort einleuchten. Kein natürlicher Mensch hat abstracte Ideen, sie sind Fictionen der Schule, sie sind nicht bloß leer, nicht bloß Zeichen, sie sind nichts und weniger als nichts, denn sie sind absurd und baar unmöglich. Dies ist, was die gewöhnlichen Idealisten gar nicht, die gewöhnlichen Materialisten und Sensualisten nicht gründlich genug eingesehen haben. Jene halten die abstracten Begriffe für Realitäten, diese für Zeichen. Beides ist grundfalsch, denn es ist grundfalsch, das Nichts für etwas, das Unmögliche für möglich zu halten. In diesem Irrthum war auch Locke, welcher die abstracten Vorstellungen für diejenigen ansah, deren Zeichen die Worte sind, und ohne welche die sprachliche Bezeichnung der Vorstellungen nicht auszubilden sei.

3. Die Geltung allgemeiner Ideen. Die Einzelvorstellungen.

Um diesen folgenschweren Irrthum Lockes sogleich zu berichtigen: die Worte sind Zeichen (nicht abstracter, sondern) allgemeiner Vorstellungen, welche selbst Zeichen sind für eine Reihe gleichartiger Vorstellungen oder, was dasselbe heißt, die eine bestimmte Classe von Vorstellungen repräsentiren. Die allgemeinen Ideen sind nicht abstract, sondern repräsentativ. Es giebt kein abstractes Dreieck, sondern nur einzelne Dreiecke, welche entweder recht- oder schiefwinklig, entweder gleichseitig oder ungleichseitig sind, deren Seiten und Flächeninhalt ihre bestimmte Größe haben u. s. f., aber nichts hindert, daß dieses bestimmte spitzwinklige Dreieck mir alle diejenigen Eigenschaften eines Dreiecks erkennbar macht, die von der Größe des einen Winkels, von der Gleichheit oder Ungleichheit der Seiten unabhängig sind;

in diesem Falle repräsentirt mir dieses einzelne Dreieck die Classe der Dreiecke überhaupt, es wird dadurch „allgemein", aber nicht „abstract", denn es hört nicht auf, diese einzelne genau bestimmte Figur zu sein. Es ist mir unmöglich, sagt Berkeley, eine Bewegung vorzustellen ohne einen Körper, der sich bewegt mit dieser bestimmten Geschwindigkeit, in dieser bestimmten Richtung. Dasselbe gilt von jeder abstracten Idee.[1]

Was man also von abstracten Ideen gefabelt, war Duft, der eine sehr einfache Wahrheit unkenntlich gemacht. Es giebt keine abstracten, wohl aber allgemeine Vorstellungen: das sind Einzelvorstellungen von repräsentativer Bedeutung, oder Einzelvorstellungen, sofern dieselben Zeichen für andere gleichartige Vorstellungen sind von größerem oder geringerem Umfang. Diese Zeichen sind es, welche die Sprache ausdrückt. Abstracte Ideen sind leere Worte, Worte ohne Vorstellungen; allgemeine Ideen sind Zeichen für Vorstellungen und als Worte Zeichen dieser Zeichen.

Es giebt daher im Grunde nur Einzelvorstellungen, d. h. Anschauungen oder Wahrnehmungen, deren Elemente die einzelnen Sinnesempfindungen sind. Diese Empfindungen sind in uns, sie sind Vorstellungsarten oder Perceptionen, nichts anderes. So besteht das Dasein von Licht und Farbe in der Licht- und Farbenempfindung, d. h. im Gesehenwerden, das Dasein des Tons in der Tonempfindung, d. h. im Gehörtwerden, das Dasein der Wahrnehmungsobjecte überhaupt im Wahrgenommenwerden, und es muß in dieser Rücksicht der Satz gelten: esse = percipi. Alles objective Sein (Objectsein) geht ohne Rest auf in das Vorgestelltsein; die Frage ist, ob das Existiren überhaupt, d. h. alle Realität, ohne Rest aufgeht in das objective Sein?

II. Die Wirklichkeit der Ideen.

1. Die primären Eigenschaften als Ideen.

Daß die einfachen Wahrnehmungsobjecte bloß in uns sind, hatte Locke von den „secundären Qualitäten" bewiesen, von den „primären" verneint. Ausdehnung und Figur, Bewegung und Ruhe, Zahl und Solidität sollen zugleich in uns und außer uns sein: in uns als Perception, außer uns als Eigenschaften der Körper an sich; jene Perceptionen gelten bei Locke als Abbilder, deren Ori-

[1] Princ., Introd., X—XVII.

ginale diese Eigenschaften der Dinge sind. Hier liegt zwischen Locke und Berkeley der zweite Differenzpunkt, welcher durch den ersten bedingt ist. Giebt es keine abstracten Ideen, keine Vorstellung allgemeiner Dinge und Eigenschaften, so giebt es auch keine primären Qualitäten im Sinne Lockes, es giebt keine abstracte Ausdehnung, Figur, Bewegung, Solidität u. s. f. Wir können die Ausdehnung nicht vorstellen, abgesehen von Figur und Größe, die Bewegung nicht, abgesehen von der (größeren oder kleineren) Geschwindigkeit, die Solidität nicht, abgesehen von Härte und Weichheit, die Zahl nicht, abgesehen von unserer combinirenden und zusammenfassenden Wahrnehmung. Alle diese Vorstellungen lösen sich auf in Relationen, welche völlig subjectiver Natur sind, daher sind die sogenannten primären Qualitäten entweder nichts oder dasselbe, was Locke „secundäre" genannt hatte. Es giebt nach Berkeley, um mit Locke zu reden, nur secundäre Qualitäten, d. h. keinerlei Eigenschaften, welche unabhängig von der Wahrnehmung oder außerhalb derselben als etwas Reales zu setzen sind.[1]

Einen der scheinbarsten Einwürfe gegen diesen Satz hatte Berkeley gleich in seiner ersten Schrift, der „neuen Theorie vom Sehen" widerlegt: die Thatsache nämlich, daß wir entfernte Dinge sehen, wodurch der augenscheinliche Beweis geliefert sei, daß es Wahrnehmungsobjecte außerhalb der Wahrnehmung gebe. Was wir durch die Gesichtswahrnehmung unmittelbar percipiren, sind nicht Entfernungen, sondern Farben, nicht Raumunterschiede, sondern Lichtunterschiede, die Unterschiede des Hellen und Dunkeln in ihren Abstufungen; entfernte Objecte sind nichts anderes als künftige Tastempfindungen, welche wir in Folge bestimmter Handlungen (Bewegungen) nach Ablauf einer gewissen längeren oder kürzeren Zeit haben werden; die Gesichtswahrnehmungen verhalten sich zu diesen Tastempfindungen, wie das Zeichen zum Object. Berkeley will damit gezeigt haben: 1) daß entfernte Objecte nicht unmittelbar in den Bereich der Gesichtswahrnehmung fallen, 2) nicht außerhalb der Wahrnehmung überhaupt liegen, sie fallen in das Gebiet der tastenden Wahrnehmung.[2]

---

[1] Three dialogues. I. Phil. Consequently the very same arguments, which you admitted as conclusive against the secondary qualities, are without any farther application of force against the primary too. — [2] New theorie of vision, Sect. CXLVII, Princ. XLII—XLIV.

Locke hatte von den Wahrnehmungsobjecten, welche bloße Vorstellungen sind, die Classe der ursprünglichen Eigenschaften ausgenommen; Berkeley beweist, daß diese Ausnahme nicht gilt. Condillac, welcher gleichfalls von Locke ausging und später als Berkeley kam, um die entgegengesetzte Richtung einzuführen, wollte von jenen Objecten nur eine einzige Ausnahme machen, die Vorstellung der Solidität. Berkeley hatte bewiesen, daß diese Ausnahme nicht gilt, denn man könne die Solidität nicht vorstellen ohne die Unterschiede des Harten und Weichen, die völlig in den Bereich der Tastempfindung fallen.

Was mithin alle Eigenschaften ohne Ausnahme betrifft, so geht ihr Dasein ohne Rest auf in die Perception, sie sind nichts als Wahrnehmungen oder Ideen. Wie verhält es sich aber mit den Dingen, welche die Träger dieser Eigenschaften sein sollen? Die Frage geht auf das Dasein der Substanzen außer uns. Sind sie oder sind sie nicht?

2. Die Dinge als Ideen.

Was von sämmtlichen Eigenschaften gilt, muß auch von ihrem Complex gelten, von der Zusammensetzung sowohl gleichartiger als verschiedenartiger Qualitäten, welche wir als zusammenbefindlich wahrnehmen, darum als besondere Complexe, d. h. als Einzeldinge unterscheiden und sprachlich als solche bezeichnen. Daher sind die Dinge, sofern sie einen Inbegriff bestimmter Eigenschaften ausmachen, d. h. die einzelnen Dinge nichts als ein Inbegriff bestimmter Wahrnehmungen oder Ideen (collection of ideas) und so wenig außerhalb derselben, als die Farbe außerhalb des Sehens, der Ton außerhalb des Hörens u. s. f. ist, es müßte denn Farben außerhalb der Farben und Töne außerhalb der Töne geben.

Wenn wir daher die Dinge als solche von dem Complex ihrer Eigenschaften unterscheiden und von Dingen an sich sprechen, so kann dies nur zweierlei bedeuten: entweder Dinge im Unterschiede von den einzelnen Dingen oder einzelne Dinge im Unterschiede von dem Complex ihrer Eigenschaften.

Dinge im Unterschiede von den einzelnen Dingen wären allgemeine Dinge, welche so wenig existiren als allgemeine Dreiecke, das sind Undinge, abstracte Ideen, deren Nichtigkeit und Unmöglichkeit im Ausgangspunkte der berkeleyschen Lehre dargethan worden. Unter diese Kategorie und mit ihr fällt auch der Begriff des abstracten

Körpers, des Körpers im Allgemeinen, d. i. der Begriff der Materie als eines Dinges an sich.

Es giebt nur Einzeldinge. Was sind die Einzeldinge unabhängig von dem Complex ihrer Eigenschaften? Sie sind, was übrig bleibt nach Abzug dieser Eigenschaften, was der eiserne Ring ist nach Abzug des Eisens. „Ich sehe diese Kirsche da", sagt im dritten Gespräch Philonous zu Hylas, „ich fühle und schmecke sie, ich bin überzeugt, daß sich ein Nichts weder sehen noch schmecken noch fühlen läßt, sie ist also wirklich. Nach Abzug der Empfindungen der Weichheit, Feuchtigkeit, Röthe, Säure mit Süßigkeit vermischt, giebt es keine Kirsche mehr, denn sie ist kein von diesen Empfindungen verschiedenes Wesen. Eine Kirsche, sage ich, ist nichts anderes als eine Zusammensetzung von sinnlichen Eindrücken oder Ideen, welche wir durch unsere verschiedenen Sinne wahrnehmen." Dasselbe gilt, ob das Ding Apfel, Stein, Baum, Buch oder wie sonst heißt.[1]

Der Schluß leuchtet ein: die Dinge, abgesehen von den einzelnen Dingen, sind Undinge; die Einzeldinge, abgesehen von dem Inbegriff ihrer Eigenschaften, sind nichts. Nun sind die Eigenschaften Wahrnehmungen oder Perceptionen. Daher geht das Dasein der Dinge und deren Inbegriff als Außen- oder Körperwelt, das gesammte Weltgebäude, ohne Rest auf in Perception, und der Satz «esse = percipi» gilt jetzt in seinem ganzen Umfange.[2]

3. Ideen und Geister.

Wir können demnach in keinerlei Weise von Dingen an sich sprechen, sondern nur von Dingen, sofern sie Objecte sind. Was die Objecte betrifft, so sind sie sämmtlich und ohne Rest Wahrnehmungen oder Ideen. In dieser Rücksicht gilt der Satz: „es giebt nur Ideen". Ideen sind Wahrnehmungsobjecte oder Percipirtes (Percipirbares), sie sind als solche lediglich passiv und daher unmöglich ohne ein actives Wesen, das sie hervorbringt. Das Percipirende nennt Berkeley „Geist, Seele, Selbst (mind, spirit, soul or myself)"; der Geist, sofern er percipirt, d. h. vorstellt und erkennt, ist Verstand (understanding), er ist Wille, sofern er die Vorstellungen erzeugt.[3] Jetzt muß erklärt werden: „es giebt nur wahrnehmende und wahrgenommene Wesen, d. h. nur Geister und Ideen". Das ist der Satz, welcher im

[1] Dial. III, vgl. Principles, Sect. I. — [2] Principles. III. — [3] Ebendas. II, XXVII.

Mittelpunkt des sogenannten berkeleyschen Idealismus steht und dessen Grundcharakter ausmacht. Was man Ding oder Substanz nennt als Träger der Eigenschaften oder als das denselben zu Grunde liegende Wesen, ist bei Berkeley der Träger der Wahrnehmungen (Ideen), d. h. deren Ursache und Subject. Daher sagt Berkeley, daß es keine anderen Substanzen giebt als percipirende Wesen oder Geister.[1] Negativ ausgedrückt: es giebt keine geistlosen, materiellen, nichtdenkenden Substanzen (unthinking things).[2]

Die Welt ist nach Berkeley Geistesproduct und Geistesobject, sie ist durchaus phänomenal, sie ist Vorstellung ohne Rest; er hätte seine Ansicht so gut als Schopenhauer mit dem Worte: „die Welt als Vorstellung" bezeichnen können.

4. Die Ideen als vermeintliche Abbilder der Dinge.

Diese idealistische Weltanschauung erscheint dem gewöhnlichen Bewußtsein, als ob sie verkehrte Welt spiele. Nichts, meint man, sei augenscheinlicher und sicherer als der Unterschied zwischen Dingen und Ideen, welche sich zu einander verhalten, wie die Ursachen zu den Wirkungen, wie die Urbilder zu den Abbildern. Die Weltvorstellung in uns sei das Bild der wirklichen, diese außer uns befindliche Welt sei das Original. Wenn Berkeley sagt, „außer uns", so muß man nicht bloß an die eigenen werthen Personen denken, sondern an vorstellende Wesen überhaupt. „Außer uns" bedeutet so viel als „unabhängig von aller Vorstellung". Der Glaube an Originaldinge außer uns (in diesem Sinn) bildet den eigentlichen Kern der gewöhnlichen Weltansicht, welchen Berkeley zu zerstören sucht. Gesetzt nämlich, es gäbe solche Dinge an sich, außer der Vorstellung und unabhängig von derselben, so werden sie eben deßhalb unvorstellbar, also auch unvergleichbar sein, denn jede Vergleichung schließt in sich die Vorstellung des Verglichenen. Zwischen Bekanntem und Unbekanntem giebt es keine Vergleichung, es giebt keine zwischen meiner Vorstellung und dem Dinge außerhalb derselben, also ist es nicht möglich, daß mir die Aehnlichkeit beider einleuchtet, mithin können jene Dinge außer uns, wenn sie sind, nicht die Vorbilder oder Originale unserer Vorstellungen sein. Farbe kann ich nur mit Farbe, Ton mit Ton, Wahrnehmbares mit Wahrnehmbarem vergleichen, niemals das Wahrgenommene mit dem Unwahrnehmbaren,

---

[1] Ebendas. VII. — [2] Ebendas. III.



das Vorgestellte mit dem Unvorstellbaren. Nicht bloß daß zwischen diesen beiden Gliedern die Aehnlichkeit uns nicht einleuchtet, noch jemals einleuchten kann; es existirt keine, vielmehr existirt deren Gegentheil, sie sind einander vollkommen unähnlich, denn nichts kann unähnlicher sein, als Wahrgenommenes und Unwahrnehmbares, Sinnliches und Nichtsinnliches. Gesetzt also, es gäbe Dinge an sich, so würde die Vergleichung zwischen Dingen und Ideen nicht bloß unmöglich, ihre Aehnlichkeit nicht bloß unerkennbar, sondern ihre völlige Unähnlichkeit vielmehr vollkommen gewiß sein. Entweder hat die Aehnlichkeit zwischen Ding und Vorstellung keinen Sinn oder das Ding an sich hat keinen.[1]

5. Materialismus und Skepticismus.

Es bliebe demnach von den Dingen außer und unabhängig von aller Vorstellung nichts übrig als etwas allen vorstellenden und vorstellbaren Wesen absolut Unähnliches, welches man mit dem Worte „Materie" bezeichnet. Der Glaube an Originaldinge außer uns wird zum Glauben (da von einer Erkenntniß keine Rede sein kann) an materielle Dinge an sich, an das absolute Dasein der Materie, zum materialistischen Glauben, welcher sich für philosophischen Realismus ausgiebt, die Vorstellung von dem Dasein der Geisteskraft vollkommen verdunkelt und den Atheismus wie Fatalismus zur nothwendigen Folge hat. Der Materialismus ist keine Erkenntniß der Dinge, sondern ein Vorurtheil, welches der menschliche Geist hartnäckig festhält und dadurch an den Tag legt, „eine wie große Anhänglichkeit er hat für das stupide gedankenlose Etwas."[2]

Beharrt man in dem Glauben an das Dasein jener Dinge an sich mit der Ueberzeugung, daß sie die Originale unserer Vorstellungen nicht sein können und ohne die Vorliebe für „das stupide gedankenlose Etwas", so bleibt nichts übrig als die Einsicht in die Unmöglichkeit der Erkenntniß überhaupt, oder der skeptische Standpunkt.[3]

---

[1] Principles, VIII. — [2] Principles, LXXV. It is a very extraordinary instance of the force of prejudice, and much to be lamented, that the mind of man retains so great a fondness against all the evidence of reason for a stupid thoughtless somewhat etc. — [3] Principles, LXXXVI—VII. But if they (sensations) are looked on as notes or images referred to things or archetypes existing without the mind, then we are involved all in scepticism.



Was daher der idealistischen Weltansicht entgegensteht, ist das gewöhnliche Bewußtsein oder der vulgäre Realismus, d. i. der Glaube an das Dasein äußerer Dinge, welcher entweder in Materialismus oder Skepticismus endet. Und da der Materialismus nur einer sehr geringen Ueberlegung bedarf, um einzusehen, daß „Materie" nichts ist als ein Wort für ein unbekanntes und unerkanntes Etwas, so ist die Verneinung des Idealismus nothwendig die (indirecte oder directe) Bejahung des Skepticismus.

6. Nothwendigkeit des Idealismus. Die Welt in Gott.

Wir stehen vor dem Satz: „entweder Idealismus oder Skepticismus", aber wir sind keineswegs in der Lage, beliebig zu wählen. Der Skepticismus bejaht das Dasein der äußeren Dinge und verneint deren Vorstellbarkeit und Erkennbarkeit. Nun ist bereits dargethan, daß die Dinge nach Abzug aller Vorstellungen entweder nichts oder weniger als Nichts (abstracte Dinge oder Undinge) sind. Daher lautet die Alternative, wenn man ihr auf den Grund leuchtet: „entweder Idealismus oder Nihilismus". Entweder die Bejahung oder die Verneinung der wirklichen Dinge. Entweder es giebt überhaupt keine äußere, objective, wirkliche Welt, oder sie ist im Geist. Genau so spricht Berkeley seine Alternative aus, welche demnach nicht zwischen zwei Möglichkeiten steht, sondern zwischen der Möglichkeit und ihrem Gegentheil, daher nur einen möglichen Standpunkt läßt, den der idealistischen Weltansicht.[1]

Existiren heißt vorgestellt werden, d. h. im Geist sein. Vorgestellt werden heißt nicht durch mich, auch nicht durch uns vorgestellt werden, denn wir, die menschlichen Geister, gehören auch unter die Dinge, deren Kraft im Vorstellen, deren Dasein im Vorgestelltwerden besteht. Die Welt wird vorgestellt, auch wenn ich sie nicht vorstelle, sie ist, auch wenn meine Person nicht ist; sie wird vorgestellt in anderen Geistern, welche wie ich unter die Bedingungen des zeitlichen Daseins fallen. Die Welt ist, auch wenn diese anderen Geister nicht sind, d. h. sie ist in einem ewigen Geist oder in Gott. Hier ist der Punkt, in welchem Berkeley mit Malebranche übereinstimmt.[2]

---

[1] Principles, VI. — [2] Es heißt von den Dingen, deren Inbegriff die Welt ist: «They must either have no existence at all, or else subsist in the mind of some eternal spirit». Princ. VI. Vgl. ebendas. LIII (auf Malebranche bezüglich). Ebendas. XLVIII.



7. Die Ideen als Dinge. Berkeleys Realismus.

Hieraus erhellt, daß die berkeleysche Lehre sich nicht etwa zur realistischen Weltansicht in Gegensatz, sondern an deren Stelle setzt; sie gilt sich und will gelten als die wahrhaft realistische Weltansicht, die sogenannten Originaldinge außer den Ideen sind nichts, sie sind nicht Urbilder, sondern Wahnbilder, leere Fictionen. Die Ideen sind daher nicht Abbilder, sondern die Originale selbst, überhaupt nicht Bilder, sondern Dinge im Sinne der Wirklichkeit oder Realitäten. Sprechen wir von unseren Ideen, so versteht sich von selbst, daß der Charakter der Realität nicht solchen Vorstellungen zukommt, die wir unwillkürlich machen, sondern nur denen, die wir unwillkürlich haben, die nicht durch uns, sondern in uns producirt werden, die uns als Weltanschauung eingeprägt sind. Unsere naturgemäßen oder sinnlichen Vorstellungen sind die Originale, von denen die Bilder im Gedächtniß, der Imagination, dem Verstande Spuren, Reste, Nachbilder, Abbilder sind. Man hat also nicht zu fürchten, daß unter Berkeleys Gesichtspunkt „Realitäten" und „Chimären", Dinge und Ideen, welche bloße Phantasiegebilde sind, nicht mehr zu unterscheiden wären.[1]

Als Nominalist sagt Berkeley: „die wirklichen Dinge sind die einzelnen"; als Sensualist sagt er: „die wirklichen Einzeldinge sind die wahrgenommenen", und da nach Abzug aller Wahrnehmungen die Dinge gleich nichts sind, so muß er als folgerichtiger Sensualist den idealistischen Ausspruch thun: „die Dinge sind bloße Vorstellungen und nichts anderes", aber sie sind nicht bloße Vorstellungen, welche in unserer Phantasie wie Seifenblasen entstehen und vergehen, sondern nothwendige Vorstellungen, an denen unsere Willkür nichts macht und nichts ändert. Daher der realistische Satz, der den idealistischen erklärt, indem er ihn umwendet: „die Wahrnehmungen sind die wirklichen Dinge". Was das gewöhnliche Bewußtsein „Dinge" nennt, das nennt Berkeley „Ideen"; er versteht darunter dem Inhalte nach dieselben Thatsachen, und es ändert an dem natürlichen Thatbestande unserer Vorstellungswelt, an unserer factischen Weltanschauung, an der Sinnenwelt oder an dem, was man die Natur der Dinge nennt, gar nichts, ob diese Thatsachen als Dinge oder als Ideen bezeichnet werden.

[1] Principles, XXIX, XXX, XXXIII, XXXVI, LXXXII.



Nun könnte man fragen: warum sagt er nicht lieber „Dinge" statt „Ideen"? Warum braucht er einen Ausdruck, welcher leicht so vielen und groben Mißverständnissen ausgesetzt ist? Er thut es, um gröbere Mißverständnisse zu verhindern, vielmehr Grundirrthümer aufzuheben, welche das Fundament unserer Weltansicht verkehren. Versteht man unter „Dingen" etwas außer aller Vorstellung, so bezeichnet der Ausdruck das Gegentheil der wirklichen Dinge; versteht man darunter Substanzen, d. h. selbständige und thätige Wesen, so gilt der Ausdruck nur von den vorstellenden, nicht von den vorgestellten Dingen, nur von den Geistern, nicht von den Ideen. Versteht man darunter, was jedes einfache natürliche Bewußtsein in Wahrheit darunter versteht, die Wahrnehmungsobjecte, so giebt es keinen Ausdruck, welcher verständlicher und klarer den Charakter derselben bezeichnet, als das Wort „Vorstellungen oder Ideen".[1] Dieser Ausdruck in Berkeleys Munde ist keineswegs müßig oder gar eine Spielerei, sondern die kürzeste und bedeutsame Formel, um zu erklären, daß die Thatsachen der Natur nicht jenseits der Vorstellung liegen, sondern innerhalb ihres Reichs und ihrer Tragweite, daß es kein Sein außer der Vorstellung giebt, daß unsere nothwendigen Vorstellungen nicht ein Schein wirklicher Dinge, sondern diese selbst sind. „Du mißverstehst mich", sagt Philonous im dritten Gespräch zu Hylas, „ich verwandle nicht die Dinge in Ideen, sondern vielmehr die Ideen in Dinge."[1]

III. Die Einwürfe und deren Widerlegung.

1. Chimären und Sinnestäuschungen. Berkeley und Kopernikus.

Aus diesen Charakterzügen seiner Lehre erklärt sich leicht sowohl die Reihe der Einwürfe, welche Berkeley selbst gegen sich auftreten läßt, als die Art, wie er dieselben widerlegt.[2] Die Hauptpunkte sind schon erörtert. Daß der berkeleysche Idealismus die Welt in eine Chimäre oder in eine Art Traum verwandle und das Dasein der Dinge abhängig mache von unserer Wahrnehmung, also von dem Dasein unserer Personen, ist das viel variirte Thema der Einwürfe. Daß nothwendige Vorstellungen keine Chimären, eine (allen Geistern) gemeinsame Vorstellungswelt oder Weltvorstellung kein Traum, daß

[1] Principles, XXXIX. — [1] I am not for changing things into ideas, but rather ideas into things etc. Dial. III. The works etc. London 1820, vol, I, p. 201. — [2] Principles, XXXVII—LXXXI—LXXXV.



diese von aller menschlichen Willkür unabhängige, nicht durch uns, sondern in uns gegebene Vorstellung keineswegs an das flüchtige Dasein der menschlichen Personen gebunden ist und also keineswegs mit ihnen steht und fällt, ist das oft wiederholte Thema berkeleyscher Widerlegung. Wenn nach Berkeley „existiren" so viel heißt als „wahrgenommen werden" und also „nicht wahrgenommen werden" so viel heißt als „nicht existiren": wie verhält es sich dann, muß man fragen, mit der Sonnenbewegung, die wir sehen, und mit der Erdbewegung, die wir nicht sehen? Jene ist nicht, diese ist. Scheitert also nicht in ihren nächsten Folgerungen die berkeleysche Lehre an der kopernikanischen? Folgt nicht aus diesem Idealismus, daß jede unserer unwillkürlichen Sinnestäuschungen, deren so viele sind, für wahr und wirklich zu halten sei? Diese Einwürfe hat Berkeley nicht übersehen und konnte sie leicht in Zeugnisse für seine Lehre verwandeln. Daß unserer Wahrnehmung von ihrem Standpunkt aus die Erde als der Centralkörper erscheint, um welchen sich die Sonne bewegt, ist eine wirkliche, unleugbare, wohlbegründete Thatsache. Wenn nun ein astronomisches Dogma behauptet, daß unabhängig von unserer Wahrnehmung die Erde wirklich dieser Centralkörper sei, den die Sonne umkreist, so gilt dabei die Annahme, daß die Wahrnehmungsobjecte unabhängig von der Wahrnehmung existiren: eine Annahme, welche Berkeley so wenig berechtigt, daß er sie vielmehr von Grund aus verneint. Und wenn Kopernikus jenes astronomische Dogma gerade durch die Annahme widerlegt hat, daß vom Standpunkt der Sonne aus betrachtet, die Erde als Planet erscheine, so ist ja seine große Reform der Astronomie gerade dadurch begründet, daß er die Erde zum Wahrnehmungsobject macht und als solches beurtheilt. Vergleichen wir jetzt die astronomischen Vorstellungsweisen mit der Grundlehre Berkeleys, so leuchtet ein, daß das alte System ihr widerstreitet und das kopernikanische mit ihr übereinstimmt.[1] Unsere Wahrnehmungen sind wahr, jede an ihrem Ort, aber sie sind nicht aphoristisch, sondern bilden einen Zusammenhang, eine Ordnung, die auch wahrgenommen sein will und uns nöthigt, diesen Zusammenhang zu ergründen und nicht bei dem einzelnen Eindruck stehen zu bleiben, sonst hätten wir keine Vorstellungswelt, sondern ein Vorstellungschaos. Eben das ist die Aufgabe der Wissenschaft, die Einsicht zu gewinnen in den Text unserer Wahrnehmungen.

---

[1] Principles, LVIII.

2. Der Schein des Absurden.

Die wohlfeilsten Einwürfe sind auf den gewöhnlichen Menschenverstand immer die wirksamsten, und zu Einwürfen dieser Art bot Berkeley selbst durch seine Ausdrucksweise die leichteste Handhabe, denn es war sehr leicht, den Schein des Paradoxen, welchen Berkeley nicht scheute, in den des Absurden zu verwandeln, so gründlich er denselben auch abgewehrt hatte. Eigentlich sind es nicht Einwürfe zu nennen, sondern Späße, welche man mit seiner Terminologie trieb. Er verstand unter Ideen Wahrnehmungsobjecte oder Dinge, wie vor ihm Locke, nach ihm Condillac unsere sinnlichen Eindrücke „Ideen" nannte; indessen lassen sich unter Ideen auch allerhand Einfälle und Phantasiegebilde verstehen, wie es im gewöhnlichen Sprachgebrauch wirklich geschieht. Will man nun, daß Berkeley, wo er „Ideen" sagt und Wahrnehmungsobjecte oder Dinge meint, Einfälle oder Phantasiegebilde gemeint haben soll, so ist des Spaßes kein Ende. Das wirkliche Feuer und die Idee des Feuers! Das eine brennt und das andere brennt nicht! Welcher Unterschied, den Berkeley übersah, da er das wirkliche Feuer für eine Idee hielt! In der That glaubte Berkeley, daß das wirkliche Feuer so wenig unabhängig von der Wahrnehmung existire, als der wirkliche Schmerz unabhängig von der Empfindung. Daß Speise und Trank Wahrnehmungsobjecte sind, ist die selbstverständlichste Sache von der Welt, aber daß wir nach Berkeley Ideen essen und trinken, ist der ergötzlichste Unsinn.[1] „Der gute Berkeley", so scherzte nach dessen Genesung sein Arzt Arbuthnot, „hat die Idee eines hitzigen Fiebers gehabt, und es war sehr schwer, ihm die Idee der Gesundheit wieder beizubringen." Voltaire verstärkte diese Sorte von Einwürfen durch das einfache Mittel der Multiplication und lieferte in seinem philosophischen Wörterbuch bei Gelegenheit des Artikels „Körper" dem berkeleyschen Idealismus eine kurze und siegreiche Schlacht. „Zehntausend Kanonenkugeln und zehntausend getödtete Menschen sind nach Berkeleys Philosophie zehntausend Ideen." Wozu der Aufwand? Voltaire würde Berkeley vollkommen widerlegt haben, wenn er an einer einzigen Kanonenkugel gezeigt hätte, was davon nicht wahrnehmbar oder Ding an sich ist! Ihm galt Locke als der Philosoph, welchem er folgte, doch hat er ihn im Grunde sehr wenig verstanden, da er denselben in Berkeley so wenig wiedererkannt hat. Man darf das Verhalten zu Berkeley

[1] Principles, XXXVIII, XLI.



als eine Probe betrachten des richtigen Verhaltens zu Locken. Wer jenen vollkommen mißversteht, kann diesen nicht wohl verstanden haben. Freilich muß man es mit Voltaire nicht so ernst nehmen, denn witzig und skeptisch, wie er war, fand er sich immer mehr aufgelegt, etwas lächerlich zu machen, als zu widerlegen.

Berkeley hat den Spaßmachern das Richtige geantwortet. So wenig seine philosophische Ansicht den Thatbestand des gewöhnlichen Bewußtseins verändere, sondern bloß erkläre, so wenig verändere seine philosophische Ausdrucksweise den gewöhnlichen Sprachgebrauch. Man solle mit dem Philosophen denken und mit dem Volke reden; die Idealisten seiner Art dürfen von „Dingen" sprechen, ebenso gut als die Kopernikaner vom Aufgang und Untergang der Sonne.[1]

IV. Berkeleys Erkenntnißlehre.

1. Die Erkenntnißobjecte. Die Ordnung der Dinge, das Buch der Welt.

Aus Berkeleys Ideenlehre folgt seine Erkenntnißlehre. Die Erkenntnißobjecte sind Gott, die Geister, die Ideen und deren Verhältnisse; der Inbegriff der Geister und Ideen ist die Welt, der Inbegriff der sinnlichen Ideen oder Wahrnehmungsobjecte ist die Natur. Sinnliche Ideen und natürliche Dinge sind dieselben Objecte, welche zwar unabhängig von der Vorstellung nichts sind, wohl aber existiren, auch wenn ich sie nicht vorstelle, denn ihre Vorstellung dauert fort in Geistern außer mir; in dieser Rücksicht können die sinnlichen Ideen auch „äußere Dinge" heißen und die Natur Außenwelt.[2]

Es giebt demnach Erkenntniß Gottes, der Geister (Selbsterkenntniß und Erkenntniß der Geister außer uns), der Natur; die Naturwissenschaft fällt zusammen mit der Erkenntniß der sinnlichen Ideen (Körperwelt) und ist als solche Naturphilosophie und Mathematik. Auf diese letztere namentlich richtet Berkeley kritisch die Grundsätze seiner Ideenlehre. Man muß sich folgende Hauptpunkte vergegenwärtigen, um Berkeleys Folgerungen an dieser Stelle zu würdigen: 1) die Natur ist durchaus wahrnehmbar, es giebt in ihr nichts Unwahrnehmbares, Unvorstellbares, nichts absolut Verborgenes, daher keine Naturmystik, keine Lehre sogenannter verborgener Qualitäten, 2) es giebt kein Ding an sich, keine Materie, keine Körper an sich, daher verwirft er die Corpuscularphysik, die materialistische Naturerklärung, aus deren Principien, nämlich der

[1] Principles, LI, vgl. XL. — [2] Principles, XC.

Annahme einer Materie, in Wahrheit nicht ein einziges Phänomen wirklich erklärt werde, 3) es giebt keine abstracten Ideen, sondern nur Wahrnehmungsobjecte, deren Dasein lediglich im Vorgestelltwerden besteht, daher sind diese Objecte zwar durchaus vorstellbar, aber auch völlig passiv, weder selbständige noch thätige Wesen, weder Substanzen noch Ursachen, es giebt demnach in der Natur selbst keine Causalität und keinen Causalzusammenhang. Er verwirft daher grundsätzlich wie die materialistische, so die mechanische Erklärung der Dinge. Was wir als Naturproducte vorstellen, sind ihrer wirklichen Ursache nach göttliche Willensproducte, Wirkungen eines schöpferischen, zweckthätigen Willens; was wir als Naturgesetze wahrnehmen, sind constante und regelmäßige Wirkungen Gottes; der gesammte mechanische Apparat der Dinge ist die Bedingung zu dieser Regelmäßigkeit und verhält sich zu der gewollten Natur, zu der Weltschöpfung, wie das Mittel zum Zweck. Daher fordert Berkeley als endgültige Richtschnur zur Naturbetrachtung statt des Mechanismus die Teleologie, die Ergründung der Dinge nach Zweckursachen oder göttlichen Absichten. Unsere Wahrnehmungsobjecte (die natürlichen Dinge) sind geordnet, aber sie machen die Ordnung nicht selbst aus eigener Causalität, so wenig die einzelnen Buchstaben selbst die Worte und die einzelnen Worte selbst den Text des Buches machen. Den Text des Buches macht der Schriftsteller, den Text der Welt macht Gott. Wie sich die Buchstaben zum Wort und die Worte zum Sinn verhalten, so verhalten sich die natürlichen Dinge zu der Ordnung, welche sie verknüpft: nicht wie die Ursache zur Wirkung, sondern wie das Zeichen zum Bezeichneten. Berkeley liebt dieses Bild, und man sieht, daß es ihm vorschwebt, auch wo er es nicht ausspricht. Der Naturforscher studirt das Buch der Welt, während die gewöhnliche Erfahrung sich die Worte zusammenbuchstabirt, ein paar Sätze liest und, wenn es hochkommt, ein paar Seiten. Es sind dieselben Buchstaben, dieselben Worte, dieselben Sätze, aber wer das Kapitel gelesen hat, versteht sie ganz anders als der Buchstabirer oder der Leser, welcher blättert oder welcher nur eine Seite umfaßt. Man kann auch wissenschaftlich auf verschiedene Art den Text der Welt, wie den eines Buches lesen. Der eine liest, um den Sinn des Schriftstellers zu ergründen, der andere, um an Worten und Sätzen grammatische Beobachtungen zu machen. So unterscheidet sich nach Berkeley die Naturphilosophie von der gewöhnlichen Naturwissenschaft.[1]

[1] Principles, CVII—CIX.

2. Die mechanische Naturerklärung.

Die mechanische Naturerklärung erkennt von den eigentlichen Ursachen der Erscheinungen nichts, sie erkennt nur die Gleichförmigkeit der Wirkungen. Daß irdische Körper zur Erde fallen, sieht jeder; der Naturforscher erklärt die Sache aus der Anziehungskraft der Erde, er sieht weiter und erkennt in Ebbe und Fluth dieselbe Erscheinung, die er erklärt aus der Anziehungskraft des Mondes, er sieht weiter und erkennt in der Bewegung der Planeten dieselbe Erscheinung, die er erklärt aus der Anziehungskraft der Sonne. Jetzt generalisirt er die Attraction und erklärt daraus im weitesten Umfange eine Reihe verschiedener und analoger Bewegungserscheinungen; die Gravitation gilt ihm als allgemeines Gesetz und sollte gelten nur als eine Regel, welche sich auf nichts gründet als die Analogie gewisser Erscheinungen und die nichts erklärt als die Gleichförmigkeit gewisser Wirkungen, sie erklärt nicht die Ursache, sie beschreibt nur den Erfolg. Dieser Körper fällt zur Erde, d. h. er wird von der Erde angezogen, d. h. die Erde zieht ihn an. Leistet nun die Erklärung aus der Attractionskraft der Erde etwas anderes oder mehr als daß sie die Thatsache beschreibt, welche im Falle des Körpers vor sich geht? Und die Theorie der allgemeinen Attraction umfaßt zwar mehr Erscheinungen als die irdische Körperwelt, aber dringt in der Erklärung derselben nicht tiefer. Es ist noch die Frage, ob dieselben Wirkungen, welche die Attraction erklären will, nicht besser durch den Stoß erklärt werden können; es ist noch die Frage, ob es nicht Materien giebt, deren Theile eine der Attraction entgegengesetzte Tendenz haben, für welche daher das sogenannte Gesetz der Attraction nicht gilt.[1]

Die mechanische Erklärung der Natur erleuchtet die Regelmäßigkeit der Erscheinungen, die Gleichförmigkeit der Wirkungen, welche in der That stattfindet, und fördert dadurch eine große Wahrheit zu Tage. Diese Leistung ist ihr Verdienst, welches an Newtons berühmtem Werke, den „mathematischen Principien der Naturphilosophie" mit Recht bewundert wird.[2] Aber die eigentliche Ursache wird dadurch nicht erkannt. Newtons Grundbegriff eines absoluten Raumes, einer absoluten Zeit, einer absoluten Bewegung widerstreiten Berkeleys Grundlehren, erstens weil sie abstracte Ideen sind, dann weil sie Dinge an sich unabhängig von der Vorstellung setzen. Dasselbe gilt

[1] Principles, CIII—CVI. — [2] Ebendas. CX—CXIV.



von den mathematischen Grundbegriffen, den arithmetischen und geometrischen Abstractionen, dem abstracten Begriff der Zahl und dem abstracten Begriff der Ausdehnung, welcher nach Berkeley einen der größten aller Widersprüche in sich schließt, nämlich das Paradoxon der unendlichen Theilbarkeit, d. i. die Vorstellung unvorstellbarer Theile, die Vorstellung des Unendlichkleinen, das, unendlich vervielfältigt, nicht der kleinsten gegebenen Ausdehnung gleichkommen soll. Von diesem seinem Standpunkt aus, wonach die Vorstellbarkeit das Maß der Realität ist, bekämpfte Berkeley die Infinitesimalrechnung. Er hätte an dieser Stelle sehen sollen, daß der Begriff der Größe mit *seinem* Begriff der Vorstellbarkeit streitet und also der letzte zu eng gefaßt ist. Hier tritt der sensualistische Ursprung und Charakter des berkeleyschen Idealismus deutlich zu Tage; Vorstellbarkeit fällt ihm zusammen mit Wahrnehmbarkeit, und da die sinnlichen Eindrücke einzelne und discrete sind, so verneint er die Continuität der Größe. In der Unverträglichkeit seiner Lehre mit der Analysis des Unendlichen entdeckt sich die Schwäche seines Standpunkts, welche nicht in dem Idealismus, sondern in der bloß sensualistischen Grundlage desselben enthalten ist, aber freilich macht eben diese Grundlegung den Charakter des *berkeleyschen* Idealismus.[1]

3. Geister und Gott. Die religiöse Philosophie (Theodicee).

Unserer eigenen geistigen Thätigkeit sind wir unmittelbar gewiß durch innere Wahrnehmung (Reflexion), nicht durch Sensation; so wenig der Ton sichtbar und die Farbe hörbar ist, so wenig ist der Geist sinnlich wahrnehmbar oder, was dasselbe heißt, durch Ideen erkennbar, wohl aber können wir aus gewissen Ideen oder Wahrnehmungen auf das Dasein anderer Geister außer uns schließen.

Wie wir den Künstler aus seinem Werk erkennen, aber nicht in demselben als Object vorfinden, so erkennen wir Gott nicht als ein Wahrnehmungsobject, nicht als eine Idee, deren keine ihn selbst ausdrückt, sondern aus seinem Werk. Sein Werk ist unsere gesammte Weltanschauung. Je tiefer und umfassender wir in das Werk des Künstlers eindringen, um so erkennbarer wird der Künstler selbst; je mehr wir im Geiste des Künstlers leben und denken, um so tiefer erfassen wir sein Werk. Aehnlich verhält es sich mit unserer Gotteserkenntniß. Je zusammenhängender, geordneter, umfassender unsere

[1] Princ. CXIV—CXVII, CXVIII—CXXII—CXXXIV.



Weltanschauung ist, um so erkennbarer wird uns die göttliche Wirksamkeit; je mehr wir in Gott leben und denken, d. h. je mehr er uns innerlich gegenwärtig ist, um so deutlicher erkennen wir ihn selbst im Universum. Die deutlichste Offenbarung ist der göttliche Weltplan, nur erkennbar einer teleologischen Betrachtung der Dinge, welche in den Mängeln und Unvollkommenheiten der Welt Mittel zum Besten, Fügungen der höchsten Weisheit und Güte, wohlthätige Schatten in dem vollkommensten aller Gemälde erkennt. Die wahre Weltbetrachtung ist die Theodicee. Hier finden wir Berkeley in Uebereinstimmung mit Leibniz. Hier ist diejenige Einheit der Religion und Philosophie, welche Berkeley erstrebt, die er nicht bloß den Materialisten, Atheisten und Skeptikern entgegenhält, sondern auch den Deisten, Freidenkern und überhaupt allen Gegnern des positiven Christenthums; diese religiöse Philosophie ist das Ziel seiner Lehre, welches Berkeley vertheidigt nicht bloß mit religiösem, auch mit bischöflichem Eifer. Es ist nicht zu verkennen, daß auf dieser letzten Strecke des Weges, welcher in die Religion und Kirche einmündet, der fromme Mann schneller läuft als der Philosoph; er eilt, seinen Idealismus, der auf dem Sensualismus ruht, unter das Dach der Kirche zu bringen; seine nominalistische Denkweise sucht durch den Sesualismus hindurch auf dem Wege des Idealismus den altgläubigen Supranaturalismus und nähert sich gerade in diesem Ziel den scholastischen Nominalisten. Man kann unter dem Eindrucke der berkeleyschen Philosophie die Vorstellung haben, als ob ein scharfsinniger Denker ausgehe von Scotus und Occam, die Straße von Bacon und Locke durchwandere und auf einem originellen, selbstgefundenen Wege, der sich mit Malebranche kreuzt, in die Nähe seiner Ausgangspunkte zurückkehre.[1]

4. Das skeptische Resultat.

Es ist leicht zu sehen, daß diese sensualistische Grundlegung und diese supranaturalistische Vollendung der berkeleyschen Lehre sich nicht miteinander vertragen, daß der unergründliche Wille Gottes, als die alleinige Ursache alles Erkennbaren, unsere Erkenntniß unsicher (sogar den constanten Ordnungen der Natur gegenüber) und im letzten Grunde unmöglich macht. Dies hat auch Berkeley selbst sich nicht verborgen, er hat ausdrücklich erklärt, daß wir wohl im Stande sind,

[1] Principles, CXLVI—CLVI.



gewisse allgemeine Naturgesetze oder Regeln des natürlichen Geschehens zu erkennen und daraus gewisse Erscheinungen herzuleiten, daß wir aber keine derselben „demonstriren" oder als nothwendig erweisen können. „Denn alle Deductionen dieser Art hängen ab von der Annahme, daß der Urheber der Natur stets gleichförmig handle, unter beständiger Beobachtung der Regeln, die wir für Principien nehmen, und das können wir niemals einleuchtend erkennen."[1]

Wir werden daher auf dem Punkte, wo Berkeley die Philosophie stehen läßt, entweder dem Unvermögen unserer Erkenntniß aus dem Inhalte des Glaubens und der religiösen Erleuchtung zu Hülfe kommen oder, wenn weiter philosophirt werden soll ohne Rückkehr in das Asyl des Glaubens, erklären müssen, daß eine wahre und nothwendige Erkenntniß der Dinge aus sensualistischen Mitteln nicht bestritten werden könne. Dies ist der Schritt vom Sensualismus zum Skepticismus.

Zwölftes Capitel.

David Hume.

I. Humes Aufgabe und Standpunkt.

1. Die Vorgänger.

Der Fortgang, den die Erfahrungsphilosophie nehmen mußte, war durch Bacons Lehre vorgezeichnet, durch Hobbes eingehalten, durch Locke entschieden; sie hatte nicht bloß, wie es bei Bacon hier und da scheinen kann und wie noch heutzutage viele den Empirismus verstehen, der Naturwissenschaft, nämlich der physikalischen Erforschung der Dinge nach empirischer Methode, einfach das Feld zu räumen, sondern sie behielt die ihr eigenthümliche Aufgabe, die Erfahrung und deren Bedingungen in der menschlichen Natur zu untersuchen. Jener baconische Grundsatz, daß alle Erkenntniß in der Erfahrung bestehe, mußte sich in die Frage umwandeln: worin besteht die Erfahrung und Wahrnehmung selbst? In der Stellung dieser Frage lag schon die Nothwendigkeit, die Untersuchung auf das ganze Gebiet der innern Menschennatur auszudehnen und die experimentelle Methode, wie Bacon gefordert und Hobbes versucht hatte, in die geistigen Materien, in die moralischen Wissenschaften einzuführen, mit

[1] Principles, CVII.

einem Worte die Erkenntniß der menschlichen Natur zur eigentlichen Aufgabe der Philosophie zu machen. Mit völliger Klarheit über dieses Thema hatten bereits Locke und Berkeley ihre Aufgaben gefaßt. In diese Richtung sah sich Hume gestellt und erkannte im Hinblick auf seine Vorgänger sehr wohl, wie weit sie ihm vorgearbeitet hatten; er nahm die Erforschung der menschlichen Natur nach experimenteller Methode, wie er es gleich in der Bezeichnung seines ersten und wichtigsten Werkes aussprach, zur Hauptaufgabe seines Lebens; er wollte unsere geistige Handlungsweise im Erkennen und Wollen aus ihren rein natürlichen Triebfedern erklären, nicht unser Thun ändern, sondern es durchschauen und darüber Rechenschaft geben, so unverblendet und nüchtern als möglich. Dazu trieb ihn, wie er selbst bekennt, sowohl das persönlich tiefe Bedürfniß, sich über das eigene Leben und Verhalten aufzuklären, als der Ehrgeiz, die Welt zu belehren. Wie Bacon in Rücksicht auf die Erkenntniß der äußern Natur den Flug des Denkens widerrathen und der Philosophie statt der Fittiche Blei und Gewicht angelegt hatte, so wollte Hume die Erkenntniß der innern Natur betrieben sehen. Die Philosophen, meinte er, sollen es nicht machen wie die Engel, die mit ihren Flügeln ihre Augen bedecken. Dem Spiritus der neuern speculativen Denker, wie Descartes, Malebranche und Leibniz, wollte Hume etwas vom englischen Phlegma beimischen, und davon hatte er ein gutes Theil mehr als Bacon in seinem eigenen Naturell.

Wir haben schon gezeigt, wohin der Weg der Erfahrungsphilosophie gerichtet ist. Unter dem Gesichtspunkt einer rein sensualistischen Erkenntnißtheorie, wie sie Locke gegeben, müssen die Dinge an sich (Substanzen) für unerkennbar gelten, ebenso die Eigenschaften, welche Dingen an sich zukommen, ebenso jede Art eines in der Natur der Objecte begründeten Zusammenhangs. Auch wissen wir, wie Locke in allen diesen Punkten die Bedenken, welche sein Standpunkt fordert, zwar empfunden, aber denselben keineswegs volle Rechnung getragen hatte; er hatte die Substanz der Dinge für unerkennbar, aber das Dasein Gottes für demonstrabel, das Wesen der Körper für unbegreiflich, aber deren Causalität und Grundeigenschaften für unmittelbar einleuchtend gehalten. Der Widerstreit, in welchen seine Lehre mit sich selbst gerathen war, lag offen vor Augen. Berkeley erkannte die Mängel, befreite den Sensualismus von diesen lockeschen Halbheiten und kam zu der Folgerung, daß die Dinge an sich wie deren Eigen-

schaften nicht bloß unerkennbar, sondern ganz und gar nichtig, und die wirklichen Objecte bloße Vorstellungen ohne alle eigene Causalität seien. Was wir den natürlichen Zusammenhang der Dinge nennen, diese Ordnung unserer Erkenntnißobjecte, ist nach Berkeley Schöpfung, göttliche Willensthat, also die Wirksamkeit einer unergründlichen Ursache. Daher muß die sensualistische Erfahrungsphilosophie jede wirkliche Erkenntniß aus natürlichen Mitteln für unmöglich erklären, d. h. sie muß skeptisch werden, wenn sie entschlossen ist, bloß mit natürlichen Mitteln zu rechnen.

Diese Rechnung unternimmt Hume und zieht das Facit. Er knüpft sein Resultat unmittelbar an Locke und Berkeley, insbesondere an den letztern, dessen Idealismus, wie Hume meint, nur Skepticismus bewirken könne; er nennt Berkeleys Lehre „die beste Anweisung zum Skepticismus" und jenen Fundamentalsatz, von dem sie ausging, daß alle abstracten Ideen ungereimt und nichtig seien, „eine der größten und wichtigsten Entdeckungen, welche die Philosophie der jüngsten Zeit gemacht habe".

2. Erfahrungsphilosophie und Erfahrung.

Ich will den Charakter des humeschen Skepticismus gleich hier in seinen Grundzügen feststellen. Es giebt gewisse natürliche Ueberzeugungen, welche das gemeine Leben auf Schritt und Tritt begleiten, welche deshalb der philosophische Zweifel wohl in einigen Köpfen momentan wankend machen und erschüttern, aber keinem auf die Dauer ausreden kann. Die Ueberzeugung von dem Dasein der Dinge außer uns, von einem nothwendigen Zusammenhang, welcher die Dinge, die Vorstellungen, die Dinge und Vorstellungen verknüpft, ist in dem natürlichen und einfachen Menschenverstande unvertilgbar. Setzen wir nun einen Skepticismus, der mit allem Scharfsinne beweist, daß jene Ueberzeugungen nicht bloß unbegründet, sondern widerlegbar und vernunftwidrig sind, so ist die Folge einer solchen skeptischen Ansicht der stärkste Gegensatz zwischen dem natürlichen Leben und der Vernunfteinsicht, ein heilloser Riß, wie es scheint, zwischen Leben und Denken. Einen solchen Widerstreit hat auch Hume in sich erlebt und empfunden, er hat am Ende seiner philosophischen Betrachtungen, als er die Grundfesten der menschlichen Lebensansicht vom Zweifel hinweggerafft sah, ähnliche Anwandlungen gehabt als Descartes im Anfang der seinigen, und man kann in dem Hauptwerke des englischen Philosophen die Schlußabhandlung des ersten Buchs

nicht lesen, ohne an die ersten Meditationen Descartes' auch in der Art des Selbstgesprächs erinnert zu werden. Hume endet die Untersuchung über die menschliche Erkenntniß ähnlich, wie Descartes die seinige beginnt.

Indessen ist Hume kein Mann der philosophischen Melancholie. Der Riß ist da und muß geheilt werden. Wenn es die Vernunft nicht vermag, muß die Natur helfen. Man unterwerfe sich also den natürlichen Ueberzeugungen mit der Einsicht, daß sie grundfalsch sind. Da ihnen gehorcht werden muß und aus Vernunftgründen nicht gehorcht werden kann, so gehorche man blind. Gerade diese blinde Unterthänigkeit will als der vollkommenste Ausdruck der skeptischen Denkart gelten, denn sie folgt aus der Einsicht in die Vernunftwidrigkeit jener natürlichen Grundsätze. Ein merkwürdiger Zug dieses Skepticismus! David Hume will zu dem Glauben, den die Natur uns aufnöthigt, sich genau so verhalten, wie Pierre Bayle zur kirchlichen Glaubenslehre, er will unsere natürlichen und gleichsam instinctiven Ueberzeugungen gelten lassen nach dem Satze: credo quia absurdum!

Allein diese Wendung, welche bei Bayle den Schlußpunkt des Zweifels ausmacht, bildet bei Hume nur einen Durchgangspunkt. Es soll bei jenem Widerstreit zwischen Leben und Denken nicht sein Bewenden haben, die philosophische Einsicht soll uns weder dem Leben entfremden, noch im gewöhnlichen Schlendrian vergessen oder im Genuß betäubt werden, sondern mit unserm natürlichen Verhalten völlig übereinstimmen. Das praktische Leben äußert in der englischen Philosophie überall seine Anziehungskraft und bestimmt deren Neigung; war doch das Einverständniß mit dem gewöhnlichen Bewußtsein in der Bejahung der thatsächlichen Wirklichkeit selbst bei dem berkeleyschen Idealismus die Probe der Rechnung! So behält Humes Skepticismus das praktische Menschenleben in seinem gewohnten Lauf fortwährend in Sicht und nähert sich demselben bis auf einen Punkt, wo beide zusammentreffen. Wenn unsere natürlichen Ueberzeugungen philosophische Wahrheiten sein wollen von absoluter Geltung, so sind sie nichts als Wahn und Trug; wenn sie dagegen nur sein wollen, was sie in Wirklichkeit sind, menschliches Fürwahrhalten, menschlicher Glaube, wie ihn der natürliche Gang unserer Vorstellung unwillkürlich erzeugt, so haben sie die relativ größte Geltung und sind Grund und Stütze aller unserer Ueberzeugungen. Die Philosophie hat keinen andern Wahrheitsgrund als die gewöhnliche Lebensansicht:

hier ist der Punkt, in welchem beide eins sind. Die Philosophie durchschaut diesen Wahrheitsgrund, sie erklärt die Entstehung jenes natürlichen Glaubens, der alle menschliche Ueberzeugung trägt: hier ist die eigenthümliche Aufgabe der Philosophie, welche daher in ihrem Ergebnisse so ausfällt, daß sie nach der einen Seite der gewöhnlichen Weltansicht jede philosophische Einbildung nimmt, nach der andern die stärkste natürliche Berechtigung giebt, beides, indem sie darthut, wie aus den Bedingungen der menschlichen Natur ein unwillkürlicher Glaube hervorgeht, ohne jede Tragkraft für eine absolute oder endgültige Wahrheit, fähig dagegen und allein fähig, die menschlichen Lebensansichten zu begründen und zu leiten.

Man erkennt in diesem Doppelgesicht der humeschen Lehre auf der einen Seite die skeptischen Züge, welche jeden philosophischen Dogmatismus verneinen, auf der andern die naiven, welche die einfache und naturgemäße Lebensansicht bejahen. Bei dem Anblick dieser letzteren bemerken wir eine gewisse auch gegenseitig empfundene Verwandtschaft zwischen Hume und Rousseau, deren persönliche Charaktere sonst völlig entgegengesetzt waren.

Um Humes Aufgabe und Thema in die einfachste Formel zu fassen, so will er den natürlichen oder unwillkürlichen Glauben, welcher aus dem Gange und Charakter unserer Vorstellungen nothwendig folgt, erklärt und darin das Ziel erreicht haben, das der Empirismus erstrebt: ich meine den Punkt, in welchem die Erfahrungsphilosophie zusammengeht mit der wirklichen Lebenserfahrung und sich zu dieser verhält, wie das Abbild zum Original.

II. Leben und Schriften.[1]

David Hume (Home) wurde als der zweite Sohn einer altschottischen Familie gräflicher Herkunft den 26. April 1711 zu Edinburgh geboren und von väterlicher Seite früh verwaist. Seine phlegmatische und indolente Gemüthsart ließ seine Begabung während der Unterrichtsjahre nicht bemerkbar hervortreten, und da er auf ein geringes Vermögen angewiesen war, sollte er durch einen praktischen Beruf gewöhnlicher Art seinen Lebensunterhalt verdienen. Er versuchte zuerst die juristische, dann die kaufmännische Laufbahn, beides im Widerstreit mit seiner Neigung, welche das Studium der Dichter und Philo-

[1] Life and correspondence of David Hume. By J. H. Burton. 2 vol. Edinburgh, 1846.



sophen allen übrigen Beschäftigungen vorzog. Um sich diesen geistigen Bedürfnissen in voller Muße und Unabhängigkeit (nach dem Maße seines Vermögens) widmen zu können, ging er von Bristol nach Frankreich (1743) und lebte hier drei Jahre, eine kurze Zeit in Paris, dann in Rheims, die beiden letzten Jahre zu La Flèche in Anjou. An diesem Ort, wo Descartes einst seine Schulbildung empfangen, schrieb Hume sein Hauptwerk: „Tractat über die menschliche Natur", als „Versuch, die Methode der Erfahrungsphilosophie in die moralischen Materien einzuführen". Mit diesem Zeitpunkt endet sein erster Lebensabschnitt (1711—1737).

Nach der Rückkehr in sein Vaterland ließ er das umfassende und schwierige Werk (London, 1739 und 1740) erscheinen mit der ausgesprochenen Erwartung, daß es großes Aufsehen machen und die heftigsten Angriffe hervorrufen werde. Er täuschte sich vollkommen, das Buch blieb fast unbeachtet, und Hume selbst erklärt in seiner Autobiographie, daß sein erstes Werk todtgeboren und nicht einmal von theologischen Eiferern bekämpft worden sei. Es umfaßte in drei Büchern die Lehre von dem menschlichen Verstande, von den Leidenschaften und von der Moral.[1]

Ein solcher Mißerfolg war einem Manne seiner Gemüthsart und Geisteskraft wohl unangenehm, aber nicht niederschlagend. Er beschloß nach einiger Zeit, das Werk umzuarbeiten und seine Gedanken in der leichteren und gefälligeren Form der Essays von neuem in die Oeffentlichkeit zu bringen. Diese Umarbeitung fällt in die mittlere Lebensperiode (1737—1752), innerhalb welcher die Essays mit Ausnahme des fünften und letzten erschienen.[2]

Im Frühjahr 1745 hatte Hume umsonst gewünscht, die Professur der Moralphilosophie in seiner Vaterstadt zu erhalten, es traten Hindernisse in den Weg, welche, wie es scheint, von kirchlicher Seite kamen. Unmittelbar darauf übernahm er eine Privatstellung der mißlichsten Art, unter den widerwärtigsten Umständen, er ging nach England, um (in Weldehall bei St. Albans) bei einem verrückten Lord, dem jungen Marquis von Anandale, dem letzten seines Geschlechts,

---

[1] A treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subject. 3 vol. — [2] Der erste Band erschien 1741 unter dem Titel «Essays moral and political», der fünfte 1757 unter dem Titel «Four dissertations (the natural history of religion, of the passions, of tragedy, of the standard of taste)».



eine Art Gesellschafter abzugeben. Dieses traurige Verhältniß, noch dazu durch allerhand Chicanen verleidet, dauerte ein Jahr (April 1745—1746). Nach einer kurzen Zurückgezogenheit trat er für die nächsten Jahre als Secretär in die Dienste des Generals James St. Clair, den er zuerst auf einer militärischen Expedition, welche gegen die französischen Besitzungen in Canada bestimmt war, aber mit einer Landung an der Küste der Bretagne unverrichteter Sache ausging (September 1746), dann auf einer diplomatischen Reise nach Wien und Turin begleitete. In Turin schrieb er, zehn Jahre nach dem Hauptwerk, den zweiten Theil seiner Essays, „Versuche über den menschlichen Verstand", welche im folgenden Jahre erschienen. Der dritte Essay, nach Humes Erklärung unter allen seinen Schriften die beste, enthielt die „Principien der Sittenlehre" (1751). Erst mit den „politischen Discursen", welche er als den vierten Theil der Essays im folgenden Jahre herausgab, hob sich sein litterarisches Ansehen. Es war nach Humes Zeugniß die einzige seiner Schriften, die gleich, wie sie erschien, die Welt von sich reden machte. Schon das nächste Jahr brachte eine französische Uebersetzung.[1]

Unter diesen glücklichen Vorzeichen beginnt der letzte Lebensabschnitt (1752—1776), in welchem Hume eine amtliche Laufbahn gewinnt, seine schriftstellerische Thätigkeit auf neue Gebiete ausdehnt und den litterarischen Ruhm erntet, den er so eifrig gesucht und so lange entbehrt hatte. Noch gegen Ende des Jahres 1751 wäre er gern als Professor der Logik in Glasgow der Nachfolger seines Freundes Adam Smith geworden, aber es war gut, daß die Sache fehlschlug und auch diese zweite Bewerbung um ein akademisches Lehramt auf ähnliche Hindernisse stieß als die erste. Denn die neue Laufbahn, welche er als Schriftsteller betreten sollte, wurde ihm dadurch eröffnet, daß ihn die Juristenfacultät von Edinburgh zu ihrem Bibliothekar wählte. Die Wahl war nicht ohne Schwierigkeiten gewesen, da selbst bei dieser Gelegenheit die Stichworte: „Deist, Skeptiker, Atheist!" gegen ihn geltend gemacht wurden. So gering das Amt durch seine Einkünfte war, so wurde es für Hume ungemein bedeutend und fruchtbar durch den Nutzen, welchen er daraus zog. Er sah eine der größten

[1] Der zweite Band heißt: „Philosophical essays concerning human understanding" (1748). Der spätere Titel: „An inquiry concerning h. u." Die französische Uebersetzung von Mérian erscheint zehn Jahre später. Der dritte Band: „An inquiry concerning the principles of morals (1751). Der vierte: „Political discourses" (Edinb. 1752, Lond. 1753).

Bibliotheken Schottlands, einzig im juristischen Fach, ausgezeichnet und reichhaltig im historischen, zur Verwaltung und zum freiesten Gebrauch in seine Hand gegeben. Das Studium der vaterländischen Geschichte aus dem Quellenmaterial, das er vorfand, brachte ihn dazu, die Geschichte Englands zu schreiben. Zunächst in Absicht auf die Gegenwart, die man nicht besser belehren könne, als wenn man zeige, aus welchen historischen Bedingungen sie gefolgt sei. In dieser Rücksicht mußte ihm, wie er an Adam Smith schrieb[1], die Zeit der parlamentarischen Kämpfe unter Jakob I. als die wichtigste, interessanteste und lehrreichste der englischen Geschichte erscheinen. So nahm Hume das Zeitalter, welches Bacon erlebt hatte, zum nächsten Object seiner Geschichtsschreibung: er schrieb die Geschichte der Stuarts und ergänzte sein Werk allmählich zur Geschichte Englands, welche in den Jahren 1754—1762 in vier Abtheilungen erschien.[2] Auch hier kam der Erfolg allmählich und war bei dem ersten Bande, welcher die Geschichte Jakobs I. und Karls I. enthielt, so gering, daß von dem Buch nur 45 Exemplare verkauft wurden. Mit dem Werke wuchs die Verbreitung und der Name des Autors, zugleich mit ihm vollendete sich Humes litterarische Celebrität. Als er im October 1763 mit dem englischen Gesandten Lord Hertford, den er als Secretär begleitete, nach Paris kam, konnte er sehen, daß er als einer der ersten Schriftsteller Englands und der Welt galt, denn der Empfang, den er in allen tonangebenden Kreisen fand, übertraf selbst seine kühnsten Erwartungen. Die Marquise Pompadour und die Herzogin von Choiseul bewiesen ihm die größte Auszeichnung, die geistreichsten Frauen von Paris, wie die Geoffrin und du Deffand, bewarben sich um seine Freundschaft, „die Damen rissen sich förmlich um den ungeschlachten Schotten", wie Grimm mit Verwunderung und nicht ohne Neid berichtet, und Hume selbst schrieb bald nach seiner Ankunft an Adam Smith, daß seine Gegenwart in den pariser Salons die der Herzoge, Marschälle und Gesandten verdunkle. Er lebte im Verkehr mit Buffon, Malesherbes, Diderot, d'Alembert, Helvetius, Holbach; sein vertrautester Freund wurde d'Alembert, nächst diesem Turgot. Kein Wunder, daß er sich von allen Orten der Welt in Paris am wohlsten fühlte und ungern

---

[1] Brief vom 24. September 1752. — [2] Der erste Band brachte die Geschichte der beiden ersten Stuarts (1754), der zweite die der beiden letzten (1756), die folgenden zwei Bände enthielten die Geschichte des Hauses Tudor (1759), die beiden letzten die älteste Geschichte von Cäsar bis Heinrich VII. (1762).



nach England zurückkehrte (Januar 1766). Er war kurz vorher (Juli 1765) wirklicher Gesandtschaftssecretär geworden, und Lord Hertford hätte als Statthalter von Irland Humen gern mit sich nach Dublin genommen. Indessen blieb dieser in London und wurde im Jahre 1767 Unterstaatssecretär für die Angelegenheiten Schottlands. Nach zwei Jahren kehrte er in seine Vaterstadt zurück (1769) und erfreute sich jetzt als wohlhabender Mann noch sechs Jahre in ungeschwächter Kraft einer völlig ungestörten Muße.

Als Hume Frankreich verließ, führte er den verfolgten und verdüsterten Rousseau, der ihm schon seit Jahren durch die Gräfin Boufflers und den Marschall Keith, seinen Landsmann, warm empfohlen war, mit sich nach England und verschaffte ihm hier eine königliche Pension und eine gastliche, den Wünschen und der Phantasie Rousseaus willkommene Zuflucht zu Wooton in Derbyshire. Damals empfand dieser eine schwärmerische Freundschaft und Dankbarkeit für Hume und nannte ihn nicht anders als «cher patron». Da erschien in einer englischen Zeitung ein Brief an Rousseau in Gestalt einer Einladung Friedrichs des Großen, der in wenig Zeilen mit der malitiösesten Satyre die Eitelkeiten Rousseaus dem Gelächter der Welt preisgab. Es war ein boshafter Scherz, den Walpole gemacht, aber nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt hatte, und der, so lange der verfolgte Mann unter Englands gastlichem Schutze lebte, am wenigsten in England hätte gedruckt werden sollen. Rousseaus argwöhnische Phantasie sah ein Complot, angezettelt durch die pariser Philosophen, die seine Feinde waren, d'Alembert und Voltaire an der Spitze. Wie hätte Hume, der Freund d'Alemberts, nicht mitschuldig sein sollen? Jetzt erschien ihm der «cher patron» als das heimtückische Werkzeug seiner schlimmsten Feinde; er habe ihn nach England geführt, bloß um ihn in England zu ruiniren. Ohne seinen Verdacht zu begründen, ohne ihn auch nur auf bestimmte Art zu äußern, schrieb er an Hume die förmlichste Absage (23. Juni 1766). So entstand zwischen beiden Männern jener häßliche Handel, welcher für einige Zeit das Interesse der ganzen litterarischen Welt erregte und mit einer völligen Entfremdung auf beiden Seiten abschloß. Das letzte Wort, das Hume an Rousseau schrieb, enthielt eine bittere Wahrheit: „Da Sie der schlimmste Feind Ihrer eigenen Ruhe, Ihres Glückes und Ihrer Ehre sind, so kann ich nicht überrascht sein, daß Sie der meinige geworden". Man kann es Humen nicht verdenken, wenn er zuerst seine gewohnte Kaltblütigkeit verlor

und in den empörtesten Ausdrücken von Rousseau sprach; als die erbitterten Affecte sich gelegt hatten, schrieb er an A. Smith ebenso witzig als treffend: „Man kann Rousseau für ein ens imaginationis halten, aber sicherlich nicht für ein ens rationis".

Ein Jahr vor Humes Tode kamen die ersten Anfälle dysenterischer Uebel, die seinen Geist frei ließen, aber seinen Körper mehr und mehr schwächten, deren tödtlichen Ausgang er gleich voraussah und mit der ungetrübtesten Seelenruhe erwartete. „Ich möchte", sagte er, „so schnell sterben, als meine Feinde begehren, und so sanft, als meine Freunde wünschen." Dieser Wunsch erfüllte sich den 25. August 1776.[1]

Nach seinem Tode erschien seine Selbstbiographie und „die Gespräche über die natürliche Religion" (1779), außerdem eine Schrift von fraglicher Echtheit über den Selbstmord und die Unsterblichkeit der Seele (1783). Die litterarische Frucht der ersten Periode ist sein philosophisches Hauptwerk, die der zweiten die Essays, die der letzten das große Geschichtswerk.

III. Das Hauptwerk und die Essays.

Vergleicht man den „Tractat über die menschliche Natur" mit den „philosophischen Essays", so lassen sich die Differenzen, welche nicht bloß den Umfang, auch die Tiefe der Untersuchung und deren Objecte selbst betreffen, aus dem Charakter beider Schriften erklären: die erste ist das Werk des speculativen Forschers, die zweite das des populären Schriftstellers. Was dort gründlich auseinandergesetzt ist, davon findet sich hier das Resultat mehr erzählt als begründet, wie die Lehre von Raum und Zeit; was dort in einigen für den Standpunkt Humes höchst lehrreichen und charakteristischen Abschnitten ausführlich entwickelt wird, findet sich hier übergangen, wie die Untersuchungen über den Ursprung unserer Vorstellungen von der Substanz, der Seele, dem Ich. Dies sind handgreifliche Mängel, welche den Essays zur Last fallen, und die Hume durch die Absicht auf den populären Erfolg verschuldet hat.

Indessen war diese Absicht nicht das einzige Motiv der Umarbeitung, und man darf die Differenzen nicht übersehen, die zu Gunsten der zweiten Schrift ausfallen. In einer gewissen Rücksicht verhält sich Humes Versuch über den menschlichen Verstand zu seinem Hauptwerk ähnlich, wie Kants „Prolegomena" zur „Kritik der reinen Vernunft".

[1] Bericht des Dr. Black und Dr. Cullen (s. Burton, Bd. 2, S. 515 flg.).



Das grundlegende Werk bedurfte einer Verdeutlichung nicht bloß durch Verkürzung, auch durch die Art und den Gang der Untersuchung. Als Humes Hauptwerk erschien, war er siebenundzwanzig, Kant war dreißig Jahre älter, als er das seinige herausgab, das in einem weit höheren Grade ausgereift war als das seines Vorgängers. Denn unbeschadet der Gründlichkeit, macht sich bei Hume in der umständlichen, oft weitschweifigen Breite, in der Wiederholung, die immer wieder von vorn anfängt, eine gewisse Unreife nicht des Denkens, aber der Darstellung fühlbar, welche dem Erstlingswerk anhaftet und den Leser ohne Nutzen ermüdet. Darum mußte Hume als der bedeutende Schriftsteller, der er war, das Bedürfniß einer Umarbeitung empfinden, auch ohne Sucht nach Popularität.

Vergleicht man die Essays mit dem Tractat in den Abschnitten, wo sie einander parallel laufen, so wird man in der späteren Schrift eine wolthuende Vereinfachung bemerken, zu der sich der Aufwand der ersten wie eine Vorübung verhält. Da wir es hier hauptsächlich mit der Erkenntnißlehre zu thun haben, so gilt die Vergleichung von dem ersten Buche des Hauptwerks und dem zweiten Bande der Essays.

Dreizehntes Capitel.

Humes Skepticismus. A. Stellung der Probleme.

I. Die Vorstellung und deren Ursprung.

1. Impressionen und Ideen.

Die Grundfrage der Erkenntnißlehre betrifft nach Locke den Ursprung unserer Vorstellungen, und es steht nach Berkeley fest, daß unsere ursprünglichen Vorstellungen sämmtlich Wahrnehmungen oder Einzelvorstellungen sind. In diesem Punkte ist Hume mit seinen Vorgängern vollkommen einverstanden und bestimmt von hier aus die Fassung seines Problems. So verschieden und mannichfaltig unsere Vorstellungen sein mögen, es giebt zwischen den ursprünglichen und abgeleiteten, den einzelnen und allgemeinen, keinen anderen Unterschied als den des Grades, der größeren und geringeren Intensität oder Stärke. Die lebhaftesten Vorstellungen sind die Eindrücke; alle übrigen, wie Bilder und Gedanken, sind weniger lebhaft: jene nennt Hume „Impressionen", diese „Ideen" (im engeren Sinne), die Ideen

verhalten sich zu den Impressionen, wie das Abgeleitete zum Ursprünglichen, wie die Abbilder zu den Urbildern, wie die Copie zum Original. Dieser Satz ist für Humes ganze Lehre ebenso fundamental, als für Berkeley der Satz von der Richtigkeit und Absurdität der abstracten Ideen. Eindrücke sind gegeben, Ideen abgeleitet. Eine Idee, welche es auch sei, erklären, heißt daher, den Eindruck darthun, von dem sie herrührt; wenn dieser Eindruck fehlt, so ist diese Idee unmöglich oder beruht, wenn wir sie haben, auf einer nachzuweisenden Täuschung: dieser Satz bestimmt Humes Richtschnur und entscheidet in den wesentlichsten Punkten die Stellung und Lösung der Frage.

2. Glaube und Einbildung.

Die Eindrücke sind unter allen Vorstellungen die lebhaftesten und stärksten, die sich unwillkürlich in uns ausprägen und darum eine Macht über uns haben, die wir ebenso unwillkürlich anerkennen und fühlen. Dieses Gefühl nennt Hume Glauben. Es ist daher nicht die Ueberlegung, welche den Glauben macht, sondern das Gefühl, nicht der Inhalt oder Gegenstand der Vorstellung, sondern die Vorstellungsart, d. h. der Grad ihrer Stärke, die Gewalt, mit der sie wirkt. Diese Gewalt allein macht eine Vorstellung zum Glaubensobject. Ist sie nicht von Natur sinnlich, so muß sie versinnlicht oder bis zu einem Grade der Lebhaftigkeit verstärkt werden, der für das Gemüth dem natürlichen Eindrucke gleichkommt. Das ist das Geheimniß alles Glaubens, auch des religiösen, der in seinem Cultus zeigt, wie gut er sich auf dieses Geheimniß versteht.[1] Ein Glaubensobject erklären, wird daher bei Hume so viel heißen als die Vorstellung darthun, welche durch ihre Stärke das Gefühl bemeistert und die unwillkürliche Anerkennung erzwingt. Sollte Hume finden, daß alles menschliche Fürwahrhalten auf Glauben beruht, so wird es die Aufgabe seiner Erkenntnißlehre sein, den Glauben darzuthun, der sich zur Erkenntniß verhält, wie der Eindruck zur Idee, wie das Original zur Copie. Der Glaube trägt die Erkenntniß. Daher wird Humes Erkenntnißlehre in ihrem Grunde Glaubenslehre sein.

Es kann Vorstellungen geben, welche nur auf Grund gewisser eingelebter Bildungszustände mit einer solchen Unwiderstehlichkeit wirken, daß sie geglaubt werden; Vorstellungen dieser Art kommen nicht auf Rechnung der menschlichen Natur als solcher und sind daher nicht

[1] Treat. P. I. P. 3. Sect. 8. Vgl. Phil. Ess. Sect. V. P. 2.

das unmittelbare Object der humeschen Untersuchung, deren ganzes Thema sich in die Frage fassen läßt: welches sind die Vorstellungen, die vermöge der menschlichen Natur als solcher Glaubensobjecte werden?

Da sich nun die Erkenntniß zum Glauben verhält, wie das Abbild zum Original, dieses Verhältniß aber in der Aehnlichkeit besteht, so läßt sich voraussehen, welches Gewicht Hume zur Erklärung der Erkenntniß auf die Aehnlichkeit der Vorstellungen legen wird.

Je größer diese Aehnlichkeit ist, um so näher kommt das Bild dem Original, um so mehr wirkt die Vorstellung mit der Macht des Eindrucks, um so stärker ist ihre Wirkung, um so glaubhafter sie selbst. Man sieht sogleich, daß keine Verstandesthätigkeit, keine logische Zergliederung, sondern allein die Einbildungskraft im Stande sein wird, einer Idee diesen Grad der Stärke und Lebhaftigkeit zu geben: daher läßt Hume den Glauben, der die Erkenntniß trägt, in der Einbildungskraft wurzeln.

Ich habe diese Sätze vorausgeschickt, um auf die einfachste Weise die Cardinalpunkte zu zeigen, worin sich die Untersuchung unseres Philosophen bewegt. Wir werden sehen, wie bei ihm alle Erkenntniß auf einem Glauben beruht, den die Einbildung macht, die in ihrer Thätigkeit selbst unterhalten und geleitet wird durch die Aehnlichkeit der Vorstellungen.

3. Sensation und Reflexion. Gedächtniß und Einbildung.

Die Impressionen unterscheidet Hume, indem er die lockesche Ausdrucksweise braucht, in äußere und innere, Sensationen und Reflexionen, Sinneseindrücke und Gemüthseindrücke, welche letzteren nichts anderes sind, als die Fortdauer der Sensationen in der Gemüthsbewegung nach den Affecten der Lust oder Unlust, die sie erregt haben.

Die Sensationen nimmt er als elementare, der philosophischen Untersuchung gegebene, von der Physik und Anatomie näher aufzulösende Thatsachen, sie gelten ihm als „angeborene Vorstellungen", ein Punkt, worüber Locke nicht präcis genug gehandelt habe. Alle natürlichen Eindrücke seien angeborene; da wir aber von unseren Eindrücken keine Vorbegriffe haben, so gebe es zwar angeborene Vorstellungen, aber nicht angeborene Ideen.[1] Humes Thema beschränkt

[1] Treat. I. P. 1. Sect. 1. Vgl. Ess. Sect. II.

sich daher auf die inneren Eindrücke oder Reflexionen, die Bilder der Sinneseindrücke, welche um so lebhafter sind, je näher sie den sinnlichen Originalen stehen und in derselben Verbindung aufbewahrt bleiben, in der sie erlebt wurden. Diese Aufbewahrung ist das Gedächtniß, wogegen die Einbildungskraft jene sinnliche Verbindung, welche das Gedächtniß festhält, auflöst und die Ordnung der Vorstellungen verändert. Das nächste und darum ähnlichste Abbild der Sensation ist der Gedächtnißeindruck, das entferntere, darum weniger ähnliche und lebhafte, ist die Imagination, welche sich zum Gedächtniß verhält, wie dieses zur Sensation: sie ist ein Abbild des Abbildes.

Die Einbildungskraft ändert die Ordnung der Bilder, sie stiftet neue Verbindungen, sie componirt. Sie kann Vorstellungen bilden, welche sich in der Wirklichkeit nie finden, aber sie kann nichts ersinnen, wozu die Theile oder Elemente nicht in Sinneseindrücken enthalten wären, sie kann goldne Berge machen, aber nur aus Gold und Bergen. Je willkürlicher die Verbindung ist, welche die Einbildungskraft stiftet, um so entfernter sind ihre Compositionen von der Stärke des Eindrucks, sie sind um so lebhafter und wirksamer, je unwillkürlicher und gesetzmäßiger sie stattfinden, d. h. je natürlicher die Zusammengehörigkeit oder Verwandtschaft der Vorstellungen ist, welche die Einbildungskraft verknüpft. Diese Art einer gesetzmäßigen Verknüpfung, welche die Vorstellungen gleichsam gesellschaftlich ordnet, nennt Hume die „Association der Ideen". Auf dieses Werk der unwillkürlich componirenden Einbildungskraft gründet sich nach Hume Glaube und Erkenntniß, auf die Einsicht in die Gesetze der Association gründet sich daher seine ganze Erkenntnißlehre. Es giebt in unseren Vorstellungen eine natürliche Verwandtschaft oder Zusammengehörigkeit, kraft deren sich dieselben mit größerer oder geringerer Stärke gegenseitig anziehen, und es ist zur Erklärung der Erkenntniß ebenso wichtig, diese psychischen Attractionsgesetze zu entdecken, als zur Erklärung der Körperwelt die physikalischen. Wir stehen vor dem Kern des humeschen Problems.

4. Die Gesetze der Ideenassociation.

Alle Beziehungen, nach denen Vorstellungen sich unwillkürlich zu einander gesellen, will Hume auf drei Grundbestimmungen zurückführen, wodurch sie erschöpft und die Regeln gegeben sein sollen, wo-

nach die Einbildungskraft ihre Objecte verknüpft. Es besteht eine natürliche Anziehungskraft zwischen Vorstellungen, die zu einander gehören, wie Portrait und Original; die räumlich und zeitlich zusammenhängen, durch Lage und Folge, wie Zimmer und Haus, wie Tag und Nacht; die in einer nothwendigen Ordnung verknüpft sind, wie Wunde und Schmerz, Vorfahren und Nachkommen, Regierung und Unterthanen u. s. w. Das erste Verhältniß ist Aehnlichkeit, das zweite Contiguität, das dritte Causalität. Das sind nach Hume die einzigen allgemeinen Gesetze der Ideenassociation oder der Attraction auf psychischem Gebiet.[1]

Unter diesen drei Verhältnissen beansprucht die Causalität allein den Charakter der Nothwendigkeit. Es ist möglich, daß Vorstellungen zufällig einander ähnlich sind, zufällig in Raum und Zeit zusammentreffen; wenn sie sich aber verhalten, wie Original und Gemälde, wie Haus und Zimmer, wie früher und später, so erscheint das erste Object als die Bedingung des zweiten, und sowohl die Aehnlichkeit als die Contiguität fallen unter den Charakter der Causalverknüpfung. Es giebt daher nur ein Gesetz nothwendiger Ideenassociation: das der Causalität. Wo Causalzusammenhang ist, da ist Kette, in der sich die Glieder berühren und einander folgen, da ist Contiguität und Priorität (Succession).[2]

Da nun alle wirkliche Erkenntniß eine nothwendige Verbindung von Vorstellungen sein will, so besteht sie in deren Causalverknüpfung und gründet sich auf deren Causalverhältniß. Das Grundproblem der Erkenntnißlehre liegt demnach in der Frage: worauf gründet sich dieses Verhältniß? Wie entsteht die Vorstellung der Causalität? Wie kommt die Einbildungskraft zu einer solchen Ideenassociation, welche den Charakter der Nothwendigkeit beansprucht? Causalität ist nothwendige Contiguität, nothwendige Succession. Contiguität und Succession sind wahrnehmbar. Ist ihre Nothwendigkeit auch wahrnehmbar? Wenn sie es nicht ist, wie kann sie erkennbar sein? Wie ist Erkenntniß möglich? Das ist der eigentliche Zielpunkt der humeschen Untersuchung, und die Auflösung dieser so gestellten Frage das Centrum seiner Lehre.

---

[1] Treat. I. P. 1 Sect. 4. Vgl. Ess. Sect. III. — [2] Treat. I. P. 3. Sect. 2.

II. Erkenntnißobjecte und Erkenntnißproblem.

1. Dinge und Vorstellungen.

Wir haben bisher nur von unseren Vorstellungen und deren Verhältnissen geredet, nicht von den Dingen als Vorstellungsobjecten, nicht von dem Verhältniß zwischen Object und Vorstellung. Die Erkenntniß beansprucht nicht bloß den Charaktter der Nothwendigkeit in Rücksicht auf die Verbindung ihrer Objecte, sondern auch den der Realität in Rücksicht auf deren Existenz. Da nun alle Ideen Abbilder unserer Eindrücke sind und die Gemüthseindrücke auf der inneren Fortdauer der Sinneseindrücke beruhen, so heißt die Frage: wie verhalten sich die Sensationen zu den Dingen, die Wahrnehmungen zu den Objecten außerhalb und unabhängig von der Wahrnehmung? Diese Frage fällt zusammen mit der nach dem selbständigen Dasein oder der Substantialität der Objecte.

Wollte man mit dem gewöhnlichen Bewußtsein sagen, das Object verhalte sich zum Sinneseindruck, wie das Urbild zum Abbild, wie die Ursache zur Wirkung, so würde man zwischen Ding und Vorstellung ein Causalverhältniß annehmen, um die Aehnlichkeit beider zu erklären. Man würde dann erstens die Frage der Causalität präjudiciren und ein völlig dunkles und unerklärtes Verhältniß voraussetzen, als ob es die ausgemachteste Sache der Welt wäre, und man würde zweitens eine Aehnlichkeit annehmen, ohne die Möglichkeit einer Vergleichung. Wir können Vorstellung mit Vorstellung vergleichen, aber nicht die Vorstellung mit einem Dinge außerhalb und unabhängig von der Vorstellung, mit einem Dinge, das wir nicht vorstellen; das hieße, wie schon Berkeley gezeigt hat, das Wahrnehmbare vergleichen mit dem Unwahrnehmbaren, die Vorstellung mit dem Dinge an sich.

Es giebt von Dingen an sich, von solchen Dingen, welche unabhängig von aller Wahrnehmung existiren und die verborgenen Träger der Erscheinungen ausmachen, keinen Eindruck, also auch keine Idee. Daher ist die Vorstellung der Substanz, der materiellen so gut als der immateriellen, unmöglich, und wenn sie ist, so besteht sie nicht kraft des Eindrucks, sondern kraft der Einbildung, und beruht auf einer unwillkürlichen Blendung, welche wir durchschauen werden, sobald uns die Vorstellung der Causalität vollkommen einleuchtet.

Unsere Eindrücke, urtheilt Hume, sind dreifacher Art: primäre Qualitäten, secundäre, und Affecte der Lust und Unlust. Daß die letzteren bloß in uns stattfinden, wisse jeder und bestreite niemand; daß die secundären Qualitäten, wie Farben und Töne, Geruch und Geschmack, Wärme und Kälte, bloße Wahrnehmungen seien, lassen die Philosophen wenigstens der neuen Zeit gelten und seien nur darüber uneins, ob die primären Qualitäten, nämlich Figur, Größe, Bewegung und Solidität, bloße Eindrücke oder auch Eigenschaften der Körper außer uns seien. Dieser Punkt allein sei fraglich; Berkeley habe verneint, was Locke bejahte, er habe es mit Recht verneint. Die Vorstellung der Bewegung sei die eines bewegten Körpers, der bewegte Körper sei etwas Ausgedehntes und Solides, die Ausdehnung nicht vorstellbar ohne Farbe, die Solidität nicht ohne Undurchdringlichkeit, d. h. ohne unsere Fühlung des Widerstandes: daher bleibe von den sogenannten primären Qualitäten nichts übrig, das nicht ohne Rest in den Charakter der secundären oder der bloßen Wahrnehmung aufgehe. Aus unseren Eindrücken folge demnach gar nichts über das Dasein äußerer Dinge. Unsere Sinneseindrücke machen uns die Existenz einer Körperwelt außer uns keineswegs einleuchtend, die Vernunft kann sie nie demonstriren; wenn wir dennoch diese Vorstellung haben und fest daran glauben, so kann es nur die Einbildungskraft sein, welche einen solchen Glauben zu Stande bringt. Existiren heißt wahrgenommen werden, sagt Hume mit Berkeley. Ob ein Object existirt oder nicht, kann nie aus dem Inhalt der Vorstellung, sondern nur aus der Vorstellungsart ausgemacht werden, denn die Existenz ist kein Merkmal eines Begriffs, sondern ein Object, das wir wahrnehmen. So lehrt Hume vor Kant.[1]

2. Raum und Zeit.

Aus den Eindrücken folgt unmittelbar unsere Raum- und Zeitvorstellung, aus den Sensationen des Gesichts und Gefühls die Vorstellung des Raums, aus Sensation und Reflexion, d. h. aus den Wahrnehmungen der äußeren und inneren Veränderungen, die der Zeit. So urtheilt Hume mit Locke.

Da existiren so viel heißt als wahrgenommen werden, so ist das Unwahrnehmbare nicht existent, und da es eine Vorstellung kleinster Theile giebt, so ist die unendliche Theilbarkeit von Raum und Zeit

[1] Treat. I. P. 4. Sect. 2 und 4.

eine leere Fiction, welche zu der handgreiflichen Ungereimtheit führt, daß eine endliche Größe unendlich theilbar oder das Begrenzte unbegrenzt sein soll. Die Annahme der unendlichen Theilbarkeit ist die einer unvorstellbaren oder abstracten Größe und fällt unter die Fiction der Gattungsbegriffe. So urtheilt Hume mit Berkeley.

In ihrer Anschaulichkeit liegt die Evidenz der Größenlehre, welche um so unvollkommener ist, je weniger die Größenschätzung und Vergleichung von der äußeren Sinneswahrnehmung abhängt; daher ist die Erkenntniß der Zahlen einleuchtender als die der Figuren und die Arithmetik und Algebra vollkommener als die Geometrie. Diesen Unterschied zwischen den mathematischen Wissenschaften, den Hume in seinem Hauptwerk hervorhob, hat er in den Essays nicht weiter beachtet.[1]

3. Die Vorstellungsverhältnisse.

Die erkennbaren Gegenstände sind demnach die in unserem Gemüth gegenwärtigen Objecte (Vorstellungen), und unsere Erkenntniß besteht in deren Verbindung; diese letztere ist entweder Vereinigung oder Beziehung, Zusammensetzung oder Verhältniß, Composition oder Relation. Die Zusammensetzung vieler Vorstellungen giebt einen Sammel- oder Collectivbegriff, und wenn sie bis zur Einheit fortschreitet und die vielen Vorstellungen als ein einziges Object erscheinen läßt, so entsteht der Begriff eines Dinges und seiner Eigenschaften, einer Substanz und ihrer Modi. Wir sind diesem Begriff schon begegnet und werden auf ihn zurückkommen. Vorläufig gilt er als leer.

Es handelt sich zunächst um die Vorstellungsverhältnisse und zwar um alle möglichen. Zu den drei bekannten Grundverhältnissen der Aehnlichkeit, Contiguität und Causalität fügt Hume noch vier andere: verschiedene Vorstellungen erscheinen als dieselbe oder als entgegengesetzt, sie verhalten sich im ersten Fall, wie verschiedene Formen von A, im zweiten wie A und Nicht A, jenes ist „Identität", dieses „Widerstreit"; dazu kommen das mathematische Verhältniß der Größen und Zahlen und die Verschiedenheit bei gleicher Qualität, d. h. das Verhältniß der Grade.[2]

Nun ist die Frage, in welche das ganze Gewicht der humeschen Untersuchung fällt: ob aus gegebenen Vorstellungen die obigen Ver-

[1] Treat. I. P. 2. Sect. 1 und 2. Vgl. ebendas. I. P. 3. Sect. 1. Ess. Sect. IV. — [2] Treat. I. P. 1. Sect. 5.

hältnisse unmittelbar einleuchten oder nicht? Im ersten Fall ist die Erkenntniß selbstverständlich und bedarf keiner weiteren Frage, im zweiten ist sie es nicht und die eigentliche Aufgabe beginnt.

4. Das Erkenntnißproblem.

Ob zwei gegebene Vorstellungen ähnlich oder nicht ähnlich sind, ob die eine ist, was die andere nicht ist, ob A dieselbe Eigenschaft als B in höherem oder geringerem Grade hat, ob ihre Größen gleich oder ungleich, ihre Anzahl mehr oder weniger ist, läßt sich aus dem gegebenen Vorstellungsmaterial erkennen, ohne irgend etwas hinzuzufügen, ohne irgendwie über den Inhalt dieser Objecte hinauszugehen. Die Verhältnisse der Aehnlichkeit und des Widerstreits, der Grade und Größen sind mit den Vorstellungen selbst gegeben und aus deren bloßer Vergleichung erkennbar. Mit der Möglichkeit einer solchen Erkenntniß hat es daher keine Schwierigkeit. Sind die Vorstellungen da, so bedarf es nur der vergleichenden Untersuchung zur Einsicht in ihre Verhältnisse; es bedarf nur der Analyse des gegebenen Vorstellungsinhalts, um jene Vorstellungsverhältnisse logisch und mathematisch zu erkennen.

Anders dagegen steht es in den drei übrigen Fällen. Ob Vorstellungen, welche als verschiedene gegeben sind, in Wahrheit ein und dasselbe Object ausmachen, läßt sich durch keine Vergleichung erkennen, denn ihre Identität ist eben nicht gegeben. Ob A und B im Raum einander nah oder fern, in der Zeit früher oder später sind, ist durch keine Vergleichung erkennbar, denn diese Vorstellungen können dieselben bleiben, während ihre Raum- und Zeitverhältnisse sich ändern. Und ebenso wenig läßt sich durch eine noch so genaue Vergleichung von A und B ausmachen, daß B nur ist, wenn A vorausgeht. Kurz gesagt: mit den Objecten, welche wir vorstellen, ist auch deren Aehnlichkeit und Widerstreit, deren Grad- und Größenverhältniß gegeben, dagegen ihre Identität, Contiguität und Causalität keineswegs gegeben. Also muß gefragt werden: wie entsteht die Vorstellung *dieser* Verhältnisse?

Die Frage läßt sich vereinfachen. Wenn aus verschiedenen Vorstellungen, die uns gegeben sind, ihre Identität nicht unmittelbar einleuchtet oder folgt, so muß etwas hinzukommen, woraus sie folgt. Dasselbe gilt von der Contiguität. Dieses Etwas enthält die Bedingung oder Ursache der fraglichen Vorstellung. So führen jene beiden Verhältnisse uns zurück auf die Causalität, denn sie gründen

sich auf die Vorstellung der Ursache. Es wird gefragt: wie entsteht diese Vorstellung? Wir stehen wieder vor Humes Grundfrage: **wie kommen wir zur Vorstellung der Causalität?**

Die Philosophen haben sich die Antwort leicht gemacht und den Satz der Causalität mit ein paar Worten bewiesen. Der Satz heißt: „jedes Ding muß seine Ursache haben". Der Beweis heißt: „das Gegentheil ist unmöglich, denn sonst müßte das Ding entweder aus nichts oder durch sich selbst sein". Ein schöner Beweis! Wenn das Ding keine Ursache hätte, so müßte entweder nichts oder es selbst seine Ursache sein! Dies heißt voraussetzen, daß überhaupt eine Ursache sein müsse, und das eben ist, wonach gefragt wird. Wäre der Satz der Causalität so widerspruchslos wie der Satz A = A, so müßte er durch die Unmöglichkeit des Gegentheils erklärt, logisch beweisbar, a priori einleuchtend sein. Er ist es nicht. Er ist kein logischer Satz und muß daher aus anderen als logischen Gründen seine Geltung rechtfertigen.[1]

---

[1] Treat. I. P. 3. Sect. 3.

Ich bemerke, daß hier in den Essays die Untersuchung nicht blos einfacher gehalten ist, sondern von dem Hauptwerk auffallend abweicht. Statt der sieben Vorstellungsverhältnisse, auf welche das Hauptwerk übergeht, bleiben die Essays bei den drei ursprünglich festgestellten (Aehnlichkeit, Contiguität, Causalität); sie behalten diese Fassnng bei, wogegen in dem Hauptwerk an die Stelle der Aehnlichkeit später das Verhältniß der Identität wird. Diese Differenz ist charakteristisch. Denn mit der Frage der Identität hängt die nach der Substanz, der Seele, dem Ich (persönliche Identität) genau zusammen, eine Frage, welche in dem Hauptwerk gründlich untersucht und zu der gleichen Lösung als das Causalitätsproblem geführt wird, dagegen in den Essays unberührt bleibt.

Damit Humes Untersuchungsfeld übersichtlich erscheine, gebe ich in dem folgenden Schema eine „Topographie des inneren Sinns", um einen Ausdruck des Philosophen selbst aus dem I. Abschnitt seiner Essays zu brauchen.

Vorstellungen.

<table>
<tr><th colspan="2">Impressionen</th><th colspan="4">Ideen</th></tr>
<tr><td>Sensationen</td><td>Reflexionen</td><td>in gegebener Ordnung</td><td colspan="3">in veränderter Ordnung</td></tr>
<tr><td>Raum</td><td></td><td rowspan="3">Gedächtniß</td><td colspan="3">Einbildung</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">Zeit</td><td>Composition</td><td colspan="2">Relation (Verhältniß)</td></tr>
<tr><td>Substanz und Modi</td><td>unmittelbar einleuchtend: Aehnlichkeit, Widerstreit, Größe, Grade.</td><td>nicht unmittelbar einleuchtend: Identität, Contiguität, Causalität.</td></tr>
<tr><td colspan="4"></td><td colspan="2">Association.</td></tr>
</table>

Vierzehntes Capitel.

Humes Skepticismus. B. Lösung der Probleme.

I. Die Idee der Causalität.

1. Die Causalität als Grund der Erfahrung.

Das durchgängige Thema aller Erkenntniß ist die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Vorstellungen; jede Erkenntniß, welche sich aus der bloßen Vergleichung der Vorstellungen ergiebt, ist selbstverständlich und gewiß; aus dieser Vergleichung ergiebt sich, ob Vorstellungen gleich oder ungleich sind, sowohl in qualitativer als quantitativer Hinsicht. Erkenntnisse dieser Art sind die Einsichten der Logik und Mathematik, welche es mit der Vergleichung der Begriffe und Größen zu thun haben und unter dem Satze A = A stehen. Dagegen ist jede Erkenntniß, welche aus der bloßen Vergleichung der Vorstellungen nicht unmittelbar einleuchtet, ungewiß und fraglich; das Thema der fraglichen Erkenntniß ist daher die Verbindung verschiedener Vorstellungen, deren nothwendige Verbindung. Die logische Vergleichung besteht in der Zergliederung und Sichtung eines gegebenen Vorstellungsinhalts, alle auf eine solche Vergleichung gegründeten Sätze sind analytisch, wie die Urtheile der Logik und Mathematik. Diejenigen Vorstellungen, deren Verbindung durch keine logische Vergleichung zu Stande kommt, sind die Thatsachen unserer Wahrnehmung; der sie verknüpfende Satz ist synthetisch und, da seine Objecte durch die Wahrnehmung gegeben sind, empirisch. Die empirischen Sätze sind das Thema der fraglichen Erkenntniß, die Erfahrung selbst ist der Inhalt des eigentlichen Erkenntnißproblems, sie ist unter allen Einsichten am wenigsten selbstverständlich, am schwierigsten zu erklären: so verhält sich nach Hume die Erfahrungsphilosophie zur Erfahrung.

Die Erfahrungserkenntniß besteht in der nothwendigen Verknüpfung der Thatsachen, ihre Formel heißt: A ist die Ursache von B. Wirksame Ursache ist Kraft. Wo Causalität ist, muß Kraft sein. Keine logische Vergleichung, keine Begriffsanalyse erleuchtet diesen Begriff. Ich kann von einem Wahrnehmungsobject, z. B. dem Feuer, die deutlichste Vorstellung haben, die genaueste Einsicht in alle seine

Merkmale; wenn ich nichts weiter habe als diese Vorstellung, so weiß und erfahre ich nie, welche Wirkung das Feuer auf Holz oder andere Dinge ausübt, welche Kraft das Feuer ist oder hat. Aus der bloßen Vorstellung einer Kugel, sie sei noch so deutlich, erhellt nie, welche Bewegung diese Kugel einer anderen mittheilen wird, mit der sie zusammenstößt. So ist es in allen Fällen. Es giebt von der Ursache A auf die Wirkung B, oder von der Vorstellung A auf die Kraft A keinen logischen Schluß. Schlüsse sind nur möglich durch Mittelbegriffe zwischen Ursache und Wirkung, zwischen der Vorstellung eines Objects und dessen Kraft? So wenig als die Existenz ist die Kraft (Wirksamkeit) ein Begriffsmerkmal, so wenig als die Existenz ist daher die Kraft logisch oder *a priori* erkennbar.

Nun gründet sich auf die Vorstellung der Causalität oder Kraft unsere gesammte Erfahrungserkenntniß. Worauf gründet sich diese Vorstellung? Die Quelle aller Vorstellungen sind die Eindrücke. Welcher Eindruck ist die Quelle dieser Vorstellung? Welcher Eindruck ist das Original, dessen Abbild die Idee der Kraft ist?

2. Die Quelle des Kraftbegriffs.

Ein äußerer Eindruck kann dieses Original nicht sein, sonst wäre die Kraft das Merkmal oder die Eigenschaft einer sinnlichen Vorstellung, was sie nicht ist. Wir sehen Blitz und hören Donner, den Zusammenhang beider Erscheinungen sehen und hören wir nicht. Vielleicht, daß ein innerer Eindruck die fragliche Vorstellung erklärt, daß sie entspringt aus dem Gefühl unserer eigenen Kraft, unseres Willens, der Organe bewegt, Vorstellungen weckt, Leidenschaften bemeistert. Jetzt fühlen wir uns aufgelegt zu dieser Handlung, zu dieser Vorstellung, auf diese Absicht folgt die Vorstellung in unserer Seele, die Bewegung in unserm Körper. Aber es verhält sich mit den inneren Eindrücken ebenso wie mit den äußeren. Der Erfolg erscheint in unserer Vorstellung, nicht die Kraft, welche ihn hervorruft; wir erfahren die Wirkung, nicht das Wirken, nicht die Ursache oder Kraft. So ist die Kraft weder durch den Verstand noch durch die Wahrnehmung erkennbar, sie erscheint vollkommen unbegreiflich. Darin hatte der Occasionalismus Recht, welcher die Unbegreiflichkeit des Causalzusammenhangs zwischen Seele und Körper einsah; diese Einsicht ist zu erweitern: die Causalität überhaupt ist unbegreiflich.[1] Es

[1] Ess. Sect. VII, P. 1.

findet sich keine Vorstellung, deren Merkmal dieser Begriff wäre; es findet sich kein Eindruck, weder ein äußerer noch ein innerer, von dem dieser Begriff herrühren könnte: er ist nicht a priori erkennbar, ebenso wenig, wie es scheint, a posteriori. Woher ist er?

3. Die Erfahrung als Grund der Causalität.

Wir stehen vor einem Dilemma. Da die Causalität weder Vernunftbegriff noch Erfahrungsbegriff ist, so erscheint diese Idee überhaupt unmöglich und mit ihr alle Erfahrung. Es giebt zur Lösung nur einen einzigen Weg: die Vorstellung der Ursache muß, wie alle Vorstellungen, von einem Eindrucke herrühren; da dieser Eindruck nicht gegeben ist, so muß er geworden, d. h. aus gegebenen Eindrücken allmählich entstanden sein. Wie ist das möglich?

Dem Eindrucke A folgt in unserer Wahrnehmung der Eindruck B, in dieser einmaligen Aufeinanderfolge sind zwei Thatsachen verbunden, aber nicht verknüpft; verknüpft wären sie, wenn B dergestalt an A gebunden wäre, daß es untrennbar mit ihm zusammenhinge. Noch nie hat ein Mensch geschlossen, daß immer geschehen wird, was einmal geschehen ist. Aber setzen wir, daß jene Folge sich wiederholt, daß dem Eindrucke A, so oft wir ihn haben, B folgt, so wird aus der einmaligen Verbindung eine beharrliche; wir gewöhnen uns allmählich daran, von dem Eindrucke A zu B überzugehen, wenn der erste stattfindet, den anderen zu erwarten, unwillkürlich zu erwarten, daß B auf A folgen wird, weil es ihm so oft, bis jetzt immer gefolgt ist. Aus dem Uebergang von einer Vorstellung zur andern wird durch fortgesetzte Wiederholung derselben Aufeinanderfolge ein gewohnter Uebergang. Was in einem Falle nur verbunden erschien, erscheint in vielen ähnlichen Fällen verknüpft, deshalb verknüpft, weil wir uns an die Verbindung gewöhnt haben. Diese Gewohnheit besteht, wie alle Gewohnheit, in einer oft wiederholten Erfahrung, wir haben die Aufeinanderfolge zweier Eindrücke oder Thatsachen so oft erlebt, daß sich unsere Einbildungskraft zuletzt unwillkürlich bestimmt findet, unter dem einen Eindruck den anderen zu erwarten, von A zu B überzugehen. Wir finden uns unwillkürlich (zu etwas) bestimmt, d. h. wir fühlen, jede Gewohnheit beruht auf einem Gefühl, dieses Gefühl ist auch Eindruck, kein ursprünglich gegebener, sondern ein allmählich gewordener: dieser Eindruck, dieses Gefühl bildet das

Original, dessen Copie die Idee der Causalität ist. Kraft dieses Gefühls kann ich nie beweisen, daß zwei Thatsachen an sich verknüpft sind, sondern nur an ihren Zusammenhang glauben, ich erwarte durch ein unwillkürliches Gefühl, gleichsam instinctmäßig, daß, wenn die eine Thatsache kommt, die andere nicht ausbleiben wird: ich glaube an diese Folge. Dieser Glaube ist nicht demonstrativ, wie ein Vernunftschluß, aber er bewirkt unsere Erfahrungsschlüsse und bildet den Grund aller empirischen Sicherheit.[1]

So löst Hume sein Problem: alle menschliche Erkenntniß ist entweder demonstrativ (wie die Mathematik) oder empirisch, alle empirische Erkenntniß besteht in der Causalverknüpfung von Thatsachen, der Begriff der Causalität gründet sich auf einen Glauben, dieser Glaube auf ein Gefühl, dieses Gefühl auf eine Gewohnheit, welche selbst in nichts anderem besteht als in einer oft wiederholten Erfahrung. Unsere Wahrnehmung giebt das Urtheil: erst A, dann B, die Succession der Eindrücke, das post hoc, sie giebt nur dieses. Die Erfahrungserkenntniß behauptet: erst A, darum B; sie macht aus dem „dann" ein „darum", aus dem «post hoc» ein «propter hoc», aus der Succession Causalität. Das Mittelglied zwischen dem post hoc und propter hoc ist die Wiederholung desselben post hoc, derselben Succession, d. h. der Kern der Causalität ist eine gewohnte Succession, es ist also die Gewohnheit und der darauf gegründete Glaube, welcher das «post hoc» in ein «propter hoc» verwandelt.

Es giebt daher keine Erkenntniß, welche objectiv und nothwendig wäre: sie ist nicht objectiv, denn die Gegenstände unserer Erkenntniß sind lediglich unsere Vorstellungen; sie ist nicht nothwendig, denn der Grund unserer Erkenntniß ist kein Axiom, sondern ein Glaube. Damit ist der Skepticismus vollständig ausgesprochen, der Zweifel an der Erkenntniß folgt aus der Einsicht, daß der Grund aller Erkenntniß bloß im Glauben besteht. Diesen Wendepunkt nennt Hume selbst „gemäßigten Skepticismus", weil er am Thatbestande der menschlichen Erkenntniß, soweit sie Erfahrung ist, nichts ändern, sondern nur die Ansicht darüber aufklären will, er will nur die Richtschnur zeigen, welcher wir factisch in allen unseren Einsichten folgen; er weiß sehr wohl, daß die Natur mächtiger ist als der Zweifel, daß die Menschen niemals aufhören werden Erfahrungen zu machen, Erkenntnisse darauf zu gründen und diese Erkenntnisse für feste Wahr-

[1] Ess. Sect. VII, P. 2. Vgl. Sect. V, P. 1, 2.



heiten zu halten, für Ueberzeugungen, nach denen sie handeln; er will den echten Schatz der menschlichen Erkenntniß um nichts ärmer und werthloser machen, sondern uns nur über die Mittel belehren, womit wir den Schatz erworben haben und den erworbenen allein vermehren können.[1] Er beleuchtet den wahren Grund unserer Erkenntniß und zerstört den eingebildeten; jenseits der Erfahrung giebt es überhaupt keine Erkenntniß, diesseits derselben reicht unsere Erkenntniß nur so weit als die Gewohnheit, innerhalb der Gewohnheit giebt es keine letzte und vollkommene, sondern nur annähernde und subjective Gewißheit, d. h. Wahrscheinlichkeit. Die Gewohnheit beweist nichts, sie glaubt nur; das Außergewöhnliche ist immer ein Mögliches, das Gewohnte nie ein Bewiesenes, denn es ist nie dergestalt nothwendig, daß sein Gegentheil unmöglich wäre.[1]

Giebt es keine Erkenntniß jenseits der Erfahrung, so giebt es keine Theologie, außer eine solche, welche sich auf übernatürliche Offenbarung gründet. Hume ist mit Bacon und Bayle derselben Meinung, daß der religiöse Glaube und die menschliche Vernunft einander ausschließen. Es giebt überhaupt keine andere rationale oder demonstrative Wissenschaft als die Mathematik, es giebt außer der Mathematik keine andere menschliche Erkenntniß als die gewohnheitsmäßige Erfahrung. „Wenn wir", so schließt Hume seine philosophischen Versuche, „überzeugt von diesen Grundsätzen, Bibliotheken durchsuchen wollten, welche Zerstörung müßten wir da nicht anrichten? Wenn wir z. B. ein Buch aus der Theologie oder Metaphysik in die Hand nehmen, so müßten wir fragen: enthält das Buch abstracte Untersuchungen über Größe und Zahl? Nein! Oder Untersuchungen der empirischen Vernunft über Facta und existirende Dinge? Nein! Nun so werft das Buch ins Feuer, denn es kann nichts als Sophistereien und Täuschungen enthalten!"[2]

II. Die Idee der Substanz.

1. Richtigkeit der bisherigen Lehre. Das Problem.

Mit der Idee der Ursache oder Kraft, welche in der Natur der Dinge wirken soll, unabhängig von unseren Vorstellungen, hängt die Idee des Trägers einer solchen Kraft oder Wirksamkeit genau zusammen, der Begriff eines Dinges, dem die Kraft inwohnt: diesen

[1] Ess. Sect. XII, P. 2 (Schluß), P. 3. — [2] Ess. Sect. VI. — [3] Ess. Sect. XII, P. 3.

Begriff bezeichnen wir mit dem Worte Substanz und verstehen darunter das selbständige, von unseren Vorstellungen unabhängige Dasein, das den Erscheinungen zu Grunde liegt. Wir wissen, wie in Ansehung dieses Begriffs Locke zwischen Skepticismus, Materialismus und Deismus geschwankt, wie Berkeley die Substantialität der Dinge außer uns völlig verneint, dagegen die der Geister ebenso nachdrücklich behauptet hatte; wir sind dem fraglichen Punkte bei Hume schon wiederholt begegnet und haben bemerkt, daß er für gut gefunden, die ganze darauf bezügliche Untersuchung in seinen Essays zu übergehen. Ob ihm für die populäre Schrift diese Materie zu schwierig oder wegen ihres Zusammenhangs mit den Glaubensfragen in Betreff Gottes und der menschlichen Seele zu mißlich erschien, lassen wir dahingestellt. In seinem Hauptwerk hat er die Frage nach der Substantialität der Dinge für den „tiefsten Punkt der Metaphysik" und zugleich für den gelegensten erklärt, um an dieser Stelle seine Grundanschauung auseinanderzusetzen und einen Abriß seines Systems zu geben.[1]

Zu der Frage nach der Substantialität der Dinge überhaupt verhält sich die nach dem selbständigen Dasein der Körper und Geister, wie der besondere Fall zur Kategorie, und von dem Dasein einer immateriellen Substanz oder Seele hängt es ab, ob von dem menschlichen Selbstbewußtsein die „persönliche Identität", von dem menschlichen Dasein Persönlichkeit gelten soll oder nicht.

Die Entscheidung aller dieser Fragen hat den Philosophen bisher wenig Mühe verursacht, sie haben die Hauptfrage mit einer Definition, die besonderen Fragen über die Substantialität der Körper und Geister mit einigen leichtfertigen Beweisen für abgemacht gehalten. Die Definition war nichtssagend, die Beweise falsch. Wenn die Metaphysiker sagen, die Substanz sei dasjenige, was durch sich selbst ist, so geben sie eine leere Worterklärung, welche auf alles paßt. Keine Definition enthält das Merkmal der Existenz, die Substanz ist so wenig als die Causalität ein Vernunftbegriff. Wenn die Materialisten behaupten, alle Vorstellungen müssen räumlich, local, körperlich sein, so haben sie Unrecht; es giebt psychische Vorgänge, welche nicht local sind, die Leidenschaften, sagt Hume, sind weder rechts noch links. Wenn ihre Gegner behaupten, keine Vorstellung könne ausgedehnt oder räumlich sein, so haben sie Unrecht, denn Ausdehnung

[1] Treat, I. P. 4. Sect. 2.

und Raum sind selbst Vorstellungen. Wenn diese Gegner sagen, es müsse eine denkende oder immaterielle Substanz geben, denn es sei unbegreiflich, wie die Materie jemals Ursache des Denkens sein könne, so ist dieser Beweis völlig verfehlt, denn es ist ebenso unbegreiflich, wie die Materie jemals Ursache der Bewegung sein kann, denn es ist unbegreiflich, wie überhaupt etwas Ursache sein kann. Wenn diese Spiritualisten alle Vorstellungen aus einer vorstellenden Substanz herleiten wollen, so erklären sie ja die Vorstellungswelt für Modificationen *einer* Substanz; folgerichtiger Weise müßten sie auch die ganze Erscheinungswelt für Modificationen *einer* Substanz erklären und dem Spinozismus in die Arme fallen, während sie mit der Theologie schönthun.[1]

Jede Idee stammt von einem Eindruck. Da nun die Idee der Substanz ein Wesen bezeichnet, das, unabhängig von unseren Vorstellungen, den veränderlichen Erscheinungen zu Grunde liegt, also selbst beharrlich und unveränderlich ist, so müßte es zur Erklärung dieser Idee einen Eindruck geben (unabhängig von allen Eindrücken), welcher beständig derselbe bleibt. Es giebt keinen solchen Eindruck; es giebt kein Original, dessen Abbild die Idee der Substanz sein könnte. Daher besteht diese Vorstellung, da wir sie haben, in einer unwillkürlichen Täuschung. Diese Täuschung ist zu erklären.

2. Auflösung. Die Illusion der Einbildung.

Die Frage heißt: wie kommen wir zu der Vorstellung eines Objects, das in allen Veränderungen als dasselbe erscheint, zu dieser Vorstellung der *Identität* eines Objects, welche wir auf Grund unserer Eindrücke nie haben und haben können? Die Eindrücke sind verschieden, das Object erscheint im Wechsel beharrlich. Wie kann sich aus dem Material solcher Eindrücke eine solche Vorstellung bilden? Offenbar nur dadurch, daß wir für ein und dasselbe nehmen, was in der That verschieden ist, daß wir Einheit und Verschiedenheit, Identität und Succession verwechseln: durch eine solche „Illusion", welche sich unwillkürlich vollzieht und darum der Lebhaftigkeit und Stärke eines Eindrucks gleichkommt. Die Sinne können es nicht sein, welche diese Illusion bewirken, denn sie geben uns die Folge verschiedener Eindrücke; die Vernunft kann es auch nicht sein, denn sie erkennt jene Verschiedenheit: es wird daher die Einbildungskraft sein müssen,

---

[1] Treat. I. P. 4. Sect. 5.

aus welcher die Täuschung hervorgeht, und die Association der Vorstellungen, wodurch sie zu Stande kommt.

Je unähnlicher die Vorstellungen sind, um so willkürlicher ist die Verknüpfung, um so weniger wird sich die Einbildungskraft versucht fühlen, sie für ein und dasselbe Object zu nehmen. Setzen wir aber, die Vorstellungen seien einander so ähnlich wie A_1, A_2, A_3 u. s. f., so wird nach den uns bekannten Attractionsgesetzen eine unwillkürliche Verknüpfung stattfinden und eine natürliche Vorstellungsreihe entstehen; doch wird bei unterbrochenem Fortgange von einem Gliede zum andern sich die Einbildungskraft nicht einen Augenblick über die Verschiedenheit ihrer Vorstellungen täuschen. Geschieht dagegen die Verknüpfung nicht bloß unwillkürlich, sondern auch ohne jede Unterbrechung, ohne allen Anstoß, also auf die leichteste Weise, so merkt die Einbildungskraft nicht mehr, daß sie von einer Vorstellung zu einer andern übergeht, sie wird die Verschiedenheit der Vorstellungen nicht mehr gewahr und bildet sich daher ein oder glaubt, daß sie fortwährend mit einem und demselben Objecte zu thun hat. Sie nimmt ihr eigenes Thun, weil sie es nicht merkt, für die Natur der Vorstellung, sie nimmt den stetigen Fortgang, den sie selbst macht von A_1 zu A_2, A_3 u. s. f., für das stetige oder beständige Dasein von A und kommt so zu der Vorstellung eines continuirlichen Objects. Auf diese Art verwechselt die Einbildung sich mit dem Gegenstande: das ist und so entsteht die Illusion, um die es sich handelt.[1]

3. Identität und Substantialität des Ich.

Vermöge dieser Illusion sieht die Einbildungskraft in verschiedenen Vorstellungen ein und dasselbe Object und glaubt daher an dessen Identität und Beständigkeit. Je weniger die Verschiedenheit der Vorstellungen und deren Succession gemerkt wird, um so mehr wird die Identität und Beständigkeit des Objects gemerkt, um so lebhafter und stärker wird diese Vorstellung, d. h. sie wird geglaubt. Aus der ersten Illusion folgt nothwendig die zweite. Erscheint das Object als identisch oder beständig im Wechsel der Vorstellungen, so muß es auch gelten als unabhängig vom Wechsel der Vorstellungen, also von den Vorstellungen überhaupt. Glaube ich an die Beständigkeit eines Objects, so kann ich nicht glauben, daß dieses Object erst entsteht, wenn es in meinem Gemüth gegenwärtig ist, und vernichtet

[1] Treat. I. P. 4. Sect. 2.

wird, wenn es aus meinem Gemüth verschwindet; ich muß glauben, daß es unabhängig von meinen Vorstellungen und außer mir existirt: der Glaube an die Identität der Objecte fordert den Glauben an deren Substantialität.[1]

Wenn die Einbildung nicht merkt, daß sie associirt, d. h. von einer Vorstellung zur andern fortgeht, so erscheinen die vielen Vorstellungen als ein (identisches) Object; wenn sie nicht merkt, daß sie verknüpft oder componirt, daß jenes Object ihr eigenes Werk ist oder sich durch ihre Thätigkeit bildet, so erscheint es als von außen gegeben: die Vorstellung erscheint als Ding, das Object als Substanz. Je gewohnter eine Thätigkeit ist, um so weniger wird sie gemerkt. Je gewöhnlicher und eingelebter daher die Vorstellungen sind, deren Verknüpfung unsere Einbildungskraft fortwährend beschäftigt, um so weniger merkt diese ihr Geschäft, um so mehr verstärkt sich der Eindruck der Identität und Substantialität der vorgestellten Objecte, und es entsteht kraft eines solchen Eindrucks, welcher nicht stärker sein kann, der unerschütterliche Glaube an das Dasein der äußeren Körperwelt und des eigenen Ich. Kein Wunder also, daß das gewöhnliche Bewußtsein diesen Glauben hat, da er in buchstäblichem Sinn auf dem gewöhnlichen Bewußtsein beruht. Es ist wiederum die Gewohnheit, welche den Eindruck macht, dessen Folge und Abbild die Idee der Substanz ist.

Wenn physische Körper in ihren Massen sich unmerklich verändern, so merkt die Einbildungskraft nur die Identität, und die Körper erscheinen ihr als dieselben Objecte. So verhält es sich mit den Weltkörpern. Selbst wenn sich ein Körper in kurzer Zeit total verändert, aber diese Veränderung eine völlig gewohnte und darum erwartete ist, so sieht die Einbildungskraft immer denselben Körper. So verhält es sich z. B. mit den Flüssen.

Wenn ein technischer Körper immer demselben Zweck dient, unter dem die Einbildungskraft ihn zu betrachten gewöhnt ist, so bleibt der Eindruck desselben Objects, so sehr auch die Theile desselben verändert werden, wie z. B. bei einem ausgebesserten Schiff oder einer umgebauten Kirche. Wenn die Theile eines Körpers immer dieselben Functionen haben, welche sich wechselseitig erhalten, so wird die Veränderung der Theile nicht hindern, daß sie als dieselben Objecte erscheinen, wie es der Fall ist mit den organischen Körpern. Und wie

[1] Treat. I. P. 4. Sect. 6.

mit der Identität der Körper, ebenso verhält es sich mit der persönlichen Identität, dieser großen Frage, von welcher Hume die Philosophie seines Zeitalters bewegt findet.[1]

Die Vorstellung eines beständigen Objects ist nicht möglich ohne die eines beständigen Subjects. Dem Glauben an das selbständige Dasein einer Außenwelt, an eine Substanz als Träger der äußeren Veränderungen correspondirt der Glaube an eine Substanz als Träger der inneren, an eine vorstellende Substanz, an das Dasein der Seele oder des Ich. Es giebt von dem Ich keinen Eindruck, also auch keine natürliche oder gegebene Vorstellung; die Vorstellung, welche wir von dem eigenen Ich haben, ist daher eine gemachte. Nun gilt die Seele als immaterielle oder denkende Substanz, als Ursache der Vorstellungen, daher hat die Idee der Seele denselben Ursprung als die Idee der Substanz und Causalität, sie ist durch die Einbildungskraft gemacht, d. h. erdichtet. In Wahrheit sind wir eine Collection von Vorstellungen. Wäre diese Collection ein ungeordneter Haufen, so wäre die Vorstellung von einem Wesen (Ich), das sie in sich begreift, umfaßt, vereinigt, vollkommen unmöglich, diese Idee ist also dadurch bedingt, daß die Collection der Vorstellungen in uns eine Ordnung, eine Kette, einen Zusammenhang bildet, den die Einbildungskraft nach den uns bekannten Gesetzen vollzieht. Die Einbildungskraft (Association) ist das Band der Ideen; dieses Band, als Object vorgestellt (personificirt), heißt Seele oder Ich. Es verhält sich daher mit dem Ich oder der Identität der Person, wie mit der Identität eines Staates, welcher in Wahrheit eine Gesellschaft wechselnder Individuen ausmacht, welche nach derselben Ordnung regiert werden. Die Idee des Ich ist bedingt durch die Ordnung oder Kette der Vorstellungen, in welcher die gegenwärtigen Glieder abhängen von den vergangenen oder im Gedächtniß aufbewahrten. Daher nennt Hume das Gedächtniß „die Hauptquelle der persönlichen Identität". So wenig das Band unserer Vorstellungen ein reales, für sich bestehendes Wesen (Substanz) ist, so wenig ist es die Seele; sie ist, wie jenes imaginär, d. h. ein Product der Einbildung. Die persönliche Identität ist eine geglaubte Vorstellung, die so weit reicht, als sich der Faden des Gedächtnisses ausdehnen und in seinen Lücken ergänzen läßt.[2]

---

[1] Ebendas. I. P. 4. Sect. 2. — [2] Treat. I. P. 4. Sect. 6.

4. Einbildung und Vernunft.

Die Einbildung kommt zu der Vorstellung, daß es Objecte außer den Vorstellungen giebt, Dinge an sich, welche durch einen nothwendigen Zusammenhang verknüpft sind; die Vernunft durchschaut das Thun der Einbildung und erklärt: es giebt als erkennbare Objecte nur Vorstellungen und deren Association. Hier ist ein Widerstreit zwischen Einbildung und Vernunft. Die falsche Art der Lösung ist die dogmatische Philosophie, welche es mit beiden Parteien hält, beiden gleich Recht giebt und eine Mißgeburt aus beiden bildet: es giebt also Dinge und Vorstellungen, welche sich verhalten, wie Ursache und Wirkung, wie Urbild und Abbild, und daraus erklärt sich die Erkenntniß der Dinge. Sehen nun die Leute ein, daß sich daraus die Erkenntniß nicht erklärt, so suchen sie nach dem Unerkennbaren und wälzen den Stein des Sisyphus oder beruhigen sich bei den „verborgenen Eigenschaften der Dinge", wie der Pöbel bei seiner Dummheit. Die richtige Art der Lösung ist die Vernunfteinsicht, daß es eine reale und nothwendige Erkenntniß der Dinge nicht giebt, sondern an das Dasein und den nothwendigen Zusammenhang der Dinge nur geglaubt wird vermöge der Einbildung: das ist der Skepticismus, der das gewöhnliche Bewußtsein erklärt und damit rechtfertigt.[1]

III. Gewohnheit und Geschichte.

Die Gewohnheit ist bei Hume nicht bloß der Erklärungsgrund unserer empirischen Erkenntniß, sondern die große Führerin des menschlichen Lebens überhaupt.[2] Unser Leben wie unsere Bildung sind Resultate unserer Gewöhnungen, die allmählich entstehen und nur allmählich verändert werden können. Die menschlichen Gewohnheiten und Sitten in ihren allmählichen und langsamen Metamorphosen sind die geschichtlichen Bildungsprozesse. Wer daher die Macht der Gewohnheit und der habituell gewordenen Sitte nicht versteht, wird auch nicht im Stande sein, den geschichtlichen Gang menschlicher Dinge zu erklären. Jede plötzliche Aufklärung, jede plötzliche Staatsveränderung ist durchaus geschichtswidrig; so wenig Glaube und Staat mit einem Schlage gemacht werden, so wenig lassen sich beide plötzlich verändern. Unter den Philosophen der englisch-französischen Aufklärungszeit ist David Hume der einzige, der nicht geschichtswidrig

---

[1] Treat. I. P. 4. Sect. 2 und 3. — [2] Ess. Sect. V. P. 1.

dachte, weil er einsah, daß nicht Grundsätze und Theorien, sondern Gewohnheiten das menschliche Leben und dessen Glauben beherrschen. Dieselbe Anschauungsweise, welche ihn in der Philosophie zum Skeptiker werden ließ, machte ihn zu einem menschen- und staatskundigen Geschichtsschreiber. Will man den Unterschied deutlich vor Augen haben, der in diesem Punkte zwischen unserem Skeptiker und der Aufklärungsmode des Zeitalters besteht, so vergleiche man Humes Geschichtsschreibung mit der Voltaires. Nirgends aber tritt seine geschichtliche Denkart bemerkenswerther hervor, als gerade an der Stelle, wo in der Zeitphilosophie ein vollkommen geschichtswidriges Dogma herrschte. Hume ist der ausgesprochene Gegner der Vertragstheorie und bekämpft diese Lehre in Locke und Rousseau, er sieht, wie eine solche Theorie mit aller geschichtlichen Erfahrung und Möglichkeit streitet und einem philosophischen Hirngespinst gleichkommt. Ehe die Menschen ein förmlicher Vertrag vereinigen konnte, hatte sie schon die Noth vereinigt, die Noth bewirkte ohne Vertrag, daß einer befahl und die andern gehorchten. „Jede Ausübung der Gewalt eines Oberhauptes", sagt Hume, „konnte zunächst nur particular und durch die gegenwärtigen Bedürfnisse der Lage gefordert sein, aber der Nutzen machte die Ausübung häufiger, und durch die öftere Wiederholung entstand allmählich eine auf Gewohnheit gegründete Beistimmung des Volkes." So setzt Hume an die Stelle des Vertrags die Gewohnheit und erklärt den Staat genau so wie die Erkenntniß; diese gründet sich auf gewohnte Erfahrung, jener auf gewohnten Gehorsam, die Gewohnheit bindet die Menschen an die eingelebte Staatsordnung und sichert deren Bestand gegen jeden gewaltsamen Angriff. Was Schiller seinen Wallenstein sagen läßt, ist aus Humes Seele gesprochen: „Das ganz Gemeine ist's, das ewig Gestrige, was morgen gilt, weil's heute hat gegolten, denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht, und die Gewohnheit nennt er seine Amme".

Die Erfahrungsphilosophen sollten die geschichtliche Erfahrung am wenigsten verkürzen und gerathen mit ihr in einigen Hauptpunkten ihrer Lehre in den offensten Widerstreit. Jene tabula rasa, von der sie reden, existirt nicht, weder in noch außer uns. Ihre Staatstheorie setzt Menschen voraus, die sich in der Lage befinden, erst einen Staat zu machen, die unmittelbar als eine ganz neue und völlig fertige Generation aus der Hand der Natur kommen. Solche Menschen existiren nicht; wenn sie wären, gäbe es keine Geschichte. Wie klar

hat Hume diesen Widerstreit zwischen der geschichtlichen Erfahrung und der herkömmlichen Erfahrungsphilosophie durchschaut! „Wenn eine Menschengeneration auf einmal vom Schauplatz ab und eine andere aufträte, wie es mit Seidenwürmern und Schmetterlingen der Fall ist, so könnte das neue Geschlecht durch Vertrag eine neue Staatsform einführen, ohne Rücksicht auf die Gesetze und Sitten, welche bei ihren Vorfahren galten. Da aber das menschliche Geschlecht in einer beständigen Flut ist, in jedem Augenblick einer die Welt verläßt und ein anderer geboren wird, so ist es nothwendig zur Festigkeit der öffentlichen Zustände, daß sich die junge Nachkommenschaft der eingeführten Verfassung anschmiegt und dem Pfade folgt, den die Väter anbahnten. Einige Neuerungen müssen nothwendig in jeder menschlichen Einrichtung stattfinden, und es ist glücklich, wenn sie der erleuchtete Genius des Zeitalters auf die Seite der Vernunft, Freiheit und Gerechtigkeit leitet.“

Der geschichtswidrige Grundsatz führte zu geschichtswidrigen Folgerungen. Wenn es feststand, daß einst der Staat durch Vertrag aus einer tabula rasa entstanden war, so durfte ein neuer Vertrag mit dem gegebenen Staat wieder tabula rasa machen. Die Vertragstheorie eines Hobbes wurde in Rousseau zur Revolutionstheorie, und der Zeitpunkt kam, wo mit dem gegebenen Staat wirklich tabula rasa gemacht wurde. Mit der Vertragstheorie bekämpft Hume zugleich die Revolutionstheorie in völligem Gegensatz zu Rousseau. „Wollten diese Sophisten sich in der Welt umsehen“, sagt der erfahrene Skeptiker, „so würden sie nichts finden, das im geringsten ihren Ideen entspricht; in der That giebt es kein fürchterlicheres Ereigniß als die gänzliche Auflösung einer Verfassung, welche den großen Haufen entfesselt und die Bestimmung einer neuen Staatsordnung von einer Menge abhängig macht, welche sich an Zahl dem ganzen Volkskörper nähert, denn das ganze Volk entscheidet eigentlich nie. Jeder vernünftige Mann wünscht in einem solchen Fall eine starke Armee und an deren Spitze einen Führer, welcher schnell den Preis ergreifen und dem Volke einen Herrn geben kann, den selbst zu wählen die Menge ganz unfähig ist. So wenig entspricht der wirkliche Lauf der Dinge den philosophischen Begriffen jener Leute.“ Wenn also der Fall eintreten sollte, der die Revolution zur Thatsache macht und einen Rousseau in einen Robespierre verwandelt, so weiß Hume im voraus, was er zu wünschen hat: er hofft auf einen Napoleon!

Wir haben gesehen, wie Hume und Rousseau sich persönlich berührt und einander entfremdet hatten. Beide stehen vor der Schwelle der französischen Revolution, beide suchen das menschliche Wissen auf einen natürlichen Glauben zurückzuführen, Hume als nüchterner Skeptiker, Rousseau als gläubiger Naturalist. In dem Zeitalter der Revolution, das sie nicht mehr erlebten, konnten ihre Geister durch keine größere Kluft getrennt sein: Robespierre vertieft in Rousseaus Staatslehre und Ludwig XVI. in Humes Geschichte der Stuarts!

Fünfzehntes Capitel.

Die englisch-französische Aufklärung.

I. Der Deismus.

1. Die englischen Deisten.

Wir können die Verbindungslinien zwischen dem englischen und französischen Sensualismus, zwischen Locke und Condillac genau verfolgen und bemerken, wie die englische Denkweise allmählich in die französische übergeht. Sie kommen einander von beiden Seiten so nah, daß sie zum Verwechseln ähnlich werden. Ich will hier nicht ins Einzelne gehen, sondern mich nur gruppirend verhalten und die Standpunkte hervorheben, welche den Uebergang vermitteln.

Unter den Aufgaben, welche Locke sich und seiner Lehre gestellt, erscheinen im Vordergrunde die Religions- und Sittenlehre, der Deismus und die Moral, jener durch eine Reihe von Argumenten gesichert und schon in ein kritisches Verhältniß zur positiven Religion gebracht, diese gefordert und angelegt. Die philosophische Entwicklung in Bacon, Herbert und Hobbes hatte vorgearbeitet, ebenso die kirchliche Entwicklung Englands, welche seit der Reformation unter Heinrich VIII. und der Begründung der Hochkirche unter Elisabeth bis zu dem Zeitalter, in welchem Locke hervortritt, eine Reihe gewaltiger Erschütterungen erlebt in einer fortschreitenden Atomisirung der national-kirchlichen Glaubenseinheit. Das Grundthema ist der Gegensatz und Kampf zwischen der bischöflichen Kirche und den Puritanern. „Kein Bischof, kein König!" hieß das Stichwort der Stuarts; „kein König, kein Bischof!" der Gegenruf der kirchlichen Revolutionäre. Mit dem Könige fielen die Bischöfe, an die Stelle der aristokratischen

Nationalkirche tritt die demokratische mit dem Siege der Presbyterianer (1643), aber die Auflösung schreitet fort, die Independenten erheben sich unter Cromwell, sie wollen überhaupt keine Kirche mehr, sondern die Unabhängigkeit der Gemeinde; die Leveller wollen keine Gemeinde mehr, welche die Glieder beherrscht und sich unterordnet, sondern die Freiheit des religiösen Gewissens, der persönlichen Erleuchtung, die volle religiöse Unabhängigkeit des Einzelnen, womit der Stifter der Quäker in der Kirche von Nottingham dem Bibelprediger zurief: „Es ist nicht die Schrift, sondern der Geist!" Die Restauration, selbst frivol gesinnt, führt die bischöfliche Kirche zurück, begünstigt die Katholiken, verhöhnt und verfolgt die Puritaner und scheitert zuletzt mit dem Versuch einer Wiederherstellung des Katholicismus. Das Zeitalter Wilhelms III. bedarf in seiner kirchenpolitischen Richtung der grundsätzlichen Toleranz, und die Zeit ist gekommen, wo die persönliche, auf Vernunfteinsicht gegründete, von allem Fanatismus freie Ueberzeugung das öffentliche Wort ergreift in den Angelegenheiten der Religion. Es ist die Epoche Lockes, die Blüthezeit des englischen Deismus, welche mit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts beginnt und das erste Menschenalter (in ihrer größten Ausdehnung die erste Hälfte) des achtzehnten umfaßt.

Unmittelbar auf Locke folgt der Hauptzug der Deisten von Toland, der ein „Christenthum ohne alle Geheimnisse" lehrt (1696)[1], bis Tindal, dessen „Christenthum so alt wie die Schöpfung" sein will (1730).[2] Ein Jahr vor Tolands Schrift war Lockes „Vernunftmäßigkeit des Christenthums" erschienen, Toland schritt in dieser Richtung weiter und verneinte das Uebervernünftige, er gründete seine Religionslehre ausdrücklich auf Lockes Erkenntnißlehre, und der erbitterte Kampf, den er gegen sich hervorrief, entzündete den Streit des Bischofs Stillingfleet gegen Locke.

Das Thema des englischen Deismus läßt sich kurz fassen: es gilt die vollkommene Gleichmachung der christlichen und der natürlichen Religion durch die Zerstörung des positiven oder historischen Christenthums. Dieses gründet sich auf die biblischen Urkunden, auf die Glaubwürdigkeit ihrer Thatsachen, die Urthatsache ist die Messianität Jesu, bewiesen durch die Weissagungen des alten und die

[1] John Toland (1676—1722). Christianity not mysterious. London 1696. — [2] Matthews Tindal (1656—1733). Christianity as old as the creation. London 1730.



Wunder des neuen Testaments. Hier liegen die kritischen Aufgaben des Deismus in Rücksicht auf die Geltung des kirchlichen und biblischen Glaubens.

Er muß sich erstens Luft und Raum schaffen, indem er das Recht der unbeschränkten Glaubensprüfung, d. i. das Recht der Denkfreiheit in seinem vollen Umfange vertheidigt und beansprucht, das ihm entgegenstehende und vermeintliche Recht der Hochkirche, die entscheidende Glaubensautorität zu sein, als ein ungegründetes und erschlichenes zurückweist; er muß zweitens die Grundlagen des biblischen Christenthums erschüttern: den Weissagungsbeweis und den Wunderbeweis.

Das erste geschieht durch Collins in seiner „Abhandlung von der Denkfreiheit" (1713)[1], seitdem heißen die Deisten „Freidenker", in seinem Streit gegen die Glaubensautorität der bischöflichen Kirche, die gerade in diesem Punkte sich auf einen unechten Zusatz (wie kritisch nachgewiesen wird) des zwanzigsten ihrer Artikel beruft.

Den Weissagungsbeweis erschüttert derselbe Collins in seiner „Abhandlung von den Gründen der christlichen Religion" (1724)[2], indem er Whiston widerlegt, welcher in gutem Glauben die Fiction gemacht hatte, das alte Testament sei in den messianischen Stellen durch die Juden gefälscht; wenn wir das unverfälschte hätten, so würde sich zeigen, daß die messianischen Weissagungen in der Person Jesu buchstäblich erfüllt worden und der Weissagungsbeweis selbst würde mit völliger Genauigkeit einleuchten. Er legte sogar Hand an die Sache und wollte das unverfälschte Testament wieder herstellen. Natürlich mußte eine solche Stütze bei der ersten kritischen Berührung fallen, und wenn der Weissagungsbeweis keine bessere hatte, so war es übel mit ihm bestellt. Ließ sich aus dem alten Testament, wie es ist, der buchstäbliche Weissagungsbeweis nicht führen, so blieb keine andere Beweisart übrig als die allegorische. Auf dieses gebrechliche Fundament allegorischer und typischer Deutung wurde von

---

[1] Anthony Collins (1676—1729), A discourse of free-thinking. London 1713. — [2] Der Streit war 1709 entstanden und wurde von Collins in den Jahren von 1709—13 in Flugschriften geführt. Seine letzte Schrift in dieser Frage erscheint 1724 als „An historical and critical essay on the 39 articles of the church of England". Collins war mit Locke in dessen letzten Lebensjahren vertraut befreundet. Vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 217—30.

Collins der Weissagungsbeweis gestellt, nachdem er dem Whiston gegenüber mit leichter Mühe hatte zeigen können, wie nichtig dessen Fälschungshypothese und wie unmöglich sein Wiederherstellungsversuch war. Collins legte die Kraft der gesammten apologetischen Beweisführung in den Weissagungsbeweis, welcher mit der Geltung der Allegorie steht und fällt. Ob er steht oder fällt, ließ Collins unentschieden, aber die Stellung, welche er dem Weissagungsbeweis gab, war schon precär nach seiner eigenen Erklärung.[1]

Wie sich Collins zu den Weissagungen des alten Testaments verhält, ähnlich verhält sich Woolston zu den Wundern des neuen. Er geht einen Schritt weiter und einen weniger weit. Die Wunder haben für ihn gar keine apologetische Beweiskraft, sondern nur die Weissagungen, es giebt überhaupt keinen Wunderbeweis, sondern nur einen Weissagungsbeweis; die Wunder haben für ihn keine thatsächliche, sondern bloß allegorische Geltung, sie sind nicht buchstäblich, sondern nur sinnbildlich zu verstehen. Er stimmt mit Collins überein, daß der apologetische Beweis allein auf den Weissagungen beruhe, daß dieser Beweis durchaus allegorisch geführt werden müsse, aber er ist von der Vollkraft des allegorischen Weissagungsbeweises, wie von der symbolischen Bedeutung der Wunder durchdrungen, während er die Wunderfacta kritisch zersetzt und in Unmöglichkeiten auflöst. Als Symbole haben sie Sinn, als Thatsachen haben sie keinen. Man sieht, wie der englische Deismus an einen Punkt gekommen war, wo in seinen Augen das ganze Ansehen des historischen Christenthums, d. h. die Frage, ob Jesus in Wahrheit der geweissagte Messias ist, an dem dünnen Faden der Allegorie hing, an der allegorischen Geltung und Tragweite der Weissagungen, an diesem schon zerriebenen Bande zwischen dem alten und neuen Testament. Whiston hatte die factische Geltung der Weissagungen unter eine Hypothese gestellt, welche vollkommen hinfällig war. Diese Hypothese weggeräumt, blieb nur noch der allegorische Beweis, dessen Geltung Woolston bejaht und Collins bezweifelt. Dieser bekämpft Whistons Hypothese von der buchstäblichen Weissagung, Woolston bestreitet

[1] William Whiston (1667—1752). Die oben berührte Schrift erschien 1722: „An essay towards restoring the true text of the old testament and for vindicating the citations made thence in the N. T.“

Dagegen schrieb Collins die dritte seiner Hauptschriften: „A discourse of the grounds and reasons of the christian religion.“ London 1724.



Collins Zweifel an der Geltung der allegorischen. Ein solcher Zweifel erscheint ihm als „Unglaube" und der Buchstabenglaube als „Abfall". Er macht den „Schiedsrichter" zwischen beiden.[1]

Was bleibt noch von dem Christenthum übrig, wenn durch Toland, Collins und Woolston die Mysterien, Weissagungen und Wunder in Abrechnung kommen? Nichts als die rein natürliche Religion, die ungeschriebene im Herzen der Menschen, welche so alt ist wie die Welt, als der Glaube an das sittliche Vorbild und Leben Jesu, als ein moralisches, historisch entwurzeltes Christenthum im ausdrücklichen Gegensatze zum Judenthum, eine Urreligion, von der man sich überreden möchte, daß sie auch das Urchristenthum war. Dies sind die Ausläufer des Deismus in Tindal, Chubb[2] und Morgan.[3] Dies ist der Deismus, der sein Ziel erreicht hat, nämlich den vollen Gegensatz zur positiven Religion, zum historischen Christenthum, zur christlichen Kirche.

2. Bolingbroke.

Jetzt erscheinen die positiven Religionen als Depravationen der natürlichen Religion, welche Aberglaube, Priesterbetrug, theologische Speculation entstellt haben und zu deren Wiederherstellung sich das denkgläubige Zeitalter durch seine geläuterten Einsichten für berufen hält. Solche Entstellungen sind der heidnische Götterglaube, die ägyptische und jüdische Priesterreligion, das dogmatische und hierarchische Christenthum. Ueberzeugt von der Vollkommenheit und Höhe der eigenen Aufklärung, sieht die Zeitbildung auf die Vergangenheit

---

[1] Thomas Woolston (1669—1731). The moderator between an infidel and an apostate etc. London 1725. Seine sechs Discurse über die Wunder des Erlösers und die zwei Vertheidigungsschriften fallen in die Jahre 1727—1730. Diese Flugschriften erregten ungeheures Aufsehen, sie wurden vielfach aufgelegt und massenweise verkauft; Voltaire, der gleichzeitig in England war, nennt die Zahl von 30000 Exemplaren. Woolston wurde zu hoher Geldbuße und Gefangenschaft verurtheilt, er starb im Gefängniß. — [2] Thomas Chubb (1697—1747). The true gospel of Jesus Christ. London 1738. — [3] Thomas Morgan († 1743). The moral philosopher. Vol. I. London 1737. Die Schrift ist als Gespräch zwischen einem christlichen Deisten und einem Judenchristen gehalten und hat den Gegensatz beider zum Thema. Die oben erwähnte Illusion ist in dieser Schrift so stark, daß ihr zwei Größen, die einer dritten entgegengesetzt sind, als gleich erscheinen, nämlich der Apostel Paulus als ein Deist, weil er ein Feind des Judenchristenthums war.



von oben herab, auf die dogmatisch befangene Reformation, das barbarische Mittelalter, das abergläubische Alterthum, die orientalischen Priesterreligionen, den theologisch-metaphysischen Dunst der griechischen Philosophie u. s. f., sie fühlt sich als Meisterstück und Meisterin der Geschichte. Wie die vornehmen Weltleute der Zeit von den niedern Ständen zu denken und reden gewöhnt sind, ähnlich schätzt die sensualistische Aufklärung die religiösen Volksgeister. Mit dem vornehmen Gesellschaftsgefühl mischt sich das vornehme Bildungsgefühl, zum Distinguirtsein gehört das Aufgeklärtsein, die Weltweisheit steigt empor in die höheren Schichten, sie wandert aus den Studirzimmern in die Salons und geräth unter die Lords. In dem Weltton des leichten und spielenden Räsonnements, der geistreichen Plauderei entwickelt sich eine gleich gewandte und spielende, dem Zeitalter gefällige Denkart, welche mit dem Pedantismus der Schulgelehrsamkeit alle Systemmacherei so gründlich verachtet, daß sie auch den strengen und folgerichtigen Zusammenhang, welcher die Lehren verknüpft, keineswegs nachahmungswürdig findet. Ihr Grundton ist skeptisch, wie es die Neigung der Weltmänner mit sich bringt und das leichte durch keine Fessel zu beengende Räsonnement fordert. Diese Aufklärung kann beides, den Deismus für die schönste Sache der Welt und nach Umständen für die schlimmste halten, die Volksreligionen als Wahn- und Priesterbetrug ansehen und doch als nothwendige Dinge empfehlen, welche man nicht antasten dürfe. Das erscheint unmöglich, wenn man aus Grundsätzen urtheilt, aber sehr einleuchtend und richtig, sobald die Interessen und Nützlichkeitsrücksichten an die Stelle der Grundsätze treten. Es ist das Interesse der aufgeklärten Leute, sich durch Wahnvorstellungen nicht betrügen und benebeln zu lassen, lieber gar keine Religion zu haben als eine abergläubische; es ist das Interesse der Staatsmänner, eine gehorsame Masse zu ziehen, wozu es kein besseres Mittel giebt, als die blindgläubigen positiven Religionen, welche im Interesse der philosophischen Aufklärung höchst verwerflich, dagegen im Interesse der öffentlichen Ordnung höchst schätzbar und erhaltungswürdig erscheinen. Jetzt werden die grundsätzlichen Freidenker gelegentlich als gefährliche Leute gestempelt, die man wie eine Art „Pest“ zu verabscheuen habe. So nannte sie Bolingbroke in seinem Brief an Swift (1724). Dieser Mann ist der Typus der Aufklärung, welche nicht nach Grundsätzen geht, sondern nur nach Interessen, und er selbst war, wie seine

Philosophie, ein Chamäleon seiner Interessen: als Philosoph skeptischer Deist, als Politiker Toryst, dann Jakobit, Siegelbewahrer in partibus unter dem Prätendenten in Frankreich, dessen Sache er verläßt, um nach England zurückzukehren und gelegentlich das Zeitalter Georgs II. zu preisen. Er selbst nannte sich „einen Märtyrer der Parteien". Von dem Zwecke der Philosophie, die bloß auf den Nutzen der Menschheit zu denken und „dem Experiment als ihrer Feuersäule" zu folgen habe, spricht er wie Bacon; von den Religionen, als Werken staatskluger Gesetzgebung, wie Hobbes, von der durch Wahrnehmung begründeten Erkenntniß wie Locke; von der durch äußere Sinnesempfindung begründeten Wahrnehmung schon wie Condillac. Dieser französirende Lord macht den Uebergang von Locke zu Condillac. Die Metaphysiker, wie Plato und Leibniz, Malebranche und Berkeley, gelten ihm als Wahn- und Afterphilosophen, als unnütze Systemmacher und Subtilitätenkrämer, als Sophisten, welche in der Philosophie Wolken und Nebel machen, mit einem Wort, als das äußerste Gegentheil der nützlichen Denker. Wenn man die Nebel zerstreut, welche Metaphysik und Theologie um die Religionen der Welt verbreitet haben und in den politischen Interessen deren wirkliche Triebfedern erkennt, so wird man die Weltgeschichte mit neuen Augen und in ihrem wahren Lichte sehen, man wird sie richtig studiren und schreiben, nicht scholastisch, sondern pragmatisch, nicht bloß für Juristen und Theologen, sondern für die gebildete Welt, in Absicht auf praktische und nützliche Weltkenntniß, ohne allen gelehrten Ballast. Das war das Thema, welches Bolingbroke in seinen Briefen „über das Studium und den Nutzen der Geschichte", die er in Frankreich schrieb, ausführte, womit er der Zeitaufklärung eine neue Perspective eröffnete und eine Aufgabe zuführte, welche in Frankreich ihren Meister fand. Ich verstehe unter dieser Aufgabe die Einführung der Geschichtschreibung in die Weltlitteratur, unter der Meisterschaft, welche Voltaire ausübte, noch nicht die Kunst der wissenschaftlichen, sondern nur der amüsant belehrenden Geschichtschreibung.

Gelten die Interessen für die Triebfedern des menschlichen Lebens, welche die Philosophie zu erkennen und ihnen zu dienen hat, so meldet sich der menschliche Egoismus als die Haupttriebfeder, und als Grundmotiv der Moral. Bolingbroke sprach es offen aus und erscheint auch hier in dem Wendepunkt, welcher den französischen Sensualis-

mus vom englischen unterscheidet, auf der Stelle, wo aus diesem jener hervorgeht.[1]

3. Voltaire.

Bolingbrokes Schüler, welcher seinen Vorgänger an Talent und Bedeutung weit überragt, ist **Voltaire**, dem die Aufgabe zufiel, die lockesche Lehre in französische Zeitbildung und Modephilosophie zu verwandeln. Mit ihm wird Frankreich die Heimat der europäischen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Er ist der unübertroffene Meister jener vornehm-populären Aufklärungsphilosophie, die Bolingbroke angab, die dem effectvollen und geistreichen Räsonnement das strenge und folgerichtige opfert und deshalb in allen Farben der Freidenkerei schillert: er bekennt den Deismus und verwirft den Optimismus, er vertheidigt den Pessimismus und zugleich die Theodicee, er bejaht die sittlichen Zwecke und verneint die Freiheit, er fordert die Vergeltung und leugnet die Unsterblichkeit. In der Theologie ist er Dualist, denn die Materie muß eine Ursache, die Maschine einen Baumeister, die lebendigen Körper einen Schöpfer, die Menschen einen Gott haben, den sie fürchten; wenn er nicht wäre, so müßte man ihn erfinden schon im Interesse des Gemeinwohls; in der Philosophie ist er Materialist, in der Erkenntnißlehre Sensualist, in der Moral wird er Determinist, denn unsere Vorstellungen sind beschränkt, und der Wille ist an die Vorstellungen gebunden; er denkt über die menschliche Erkenntniß und Freiheit wie Locke; sogar seine Zaïre läßt er von der «tabula rasa» sprechen, als ob sie den Versuch über den menschlichen Verstand studirt hätte. In einem Punkte durchbricht Voltaire die Schranken und Illusionen des englischen Deismus, welcher auf die Gleichmachung der natürlichen und christlichen Religion ausgegangen und bei der Gleichung von Urreligion und Urchristenthum stehen geblieben war. Voltaires Thema ist der Gegen-

[1] Henry St. John Lord Viscount Bolingbroke (1677—1751). Von 1715 bis 23 lebte er flüchtig in Frankreich auf seinem Landsitz in der Touraine, wo Voltaire ihn kennen lernte. Die acht Briefe über Geschichte erschienen unvollständig 1738, vollständig 1752. Seine philosophischen Werke erschienen nach seinem Tode 1754 (5 Bde.). Am wichtigsten sind die beiden ersten Essays, Briefe an Pope, betreffend 1) „die Natur, Ausdehnung und Realität der menschlichen Erkenntniß", 2) „die Thorheiten und Anmaßungen der Metaphysiker". Ueber Bolingbrokes Erkenntnißlehre vgl. Ess. I, Sect. II. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts u. s. f. (3. Aufl.), Bd. 1, S. 450—76, Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 396—408.



satz zwischen der natürlichen und offenbarungsgläubigen Religion, zwischen Deismus und Christenthum, dem Deismus ohne Unsterblichkeitsglauben und dem positiven, biblischen, kirchlichen Christenthum in jeder Gestalt, der volle, umfassende, erbitterte Gegensatz. Diesen Kampf hat Voltaire geführt, am eifrigsten in seinem Greisenalter, vorsichtig für seine Person, schonungslos in der Sache, seine delenda Carthago war die Kirche, sein ceterum censeo, womit er gern seine vertrauten Briefe schloß: «écrasez l'infâme!» Kein Zweifel, daß bei aller Leichtfertigkeit seiner Denkart Voltaire von diesem Gegensatz ernsthaft und leidenschaftlich ergriffen war. Er hatte nicht die Frömmigkeit, aber den Affect des Deismus, der ihn die Kirche in der Welt zerstören und seinem Gott in Ferney eine bauen hieß, als ob er den Herrn der Welt mit der Inschrift jener Dorfkirche: «Deo erexit Voltaire» hätte entschädigen wollen. Man darf die Ehrlichkeit dieser Affecte, die er der Welt mitzutheilen wußte, nicht bezweifeln, nur darf man bei Voltaire nicht Grundsätze und deren Folgerichtigkeit suchen, welche er so wenig hatte als Bolingbroke. Sein Haß gegen die hierarchische Kirche hinderte ihn nicht, dem Papst eine Dichtung zu widmen und mit den Jesuiten schön zu thun; seine Verachtung der Volksmasse, welche er als Canaille ansah, und der seine Aufklärung ausdrücklich nichts wollte zu sagen haben, hinderte ihn nicht, die Volksreligion auf Tod und Leben zu bekämpfen, obwohl er fand, daß der Masse diese Religion wie angegossen saß. Offenbar sind die Leute, welche betrügen, klüger als die betrogenen, und die klugen Leute den aufgeklärten verwandter als die dummen. So hatte die voltairesche Aufklärung eine stille Sympathie für die klugen Abbés, mit denen sich behaglich diniren und reden ließ, und die über das Spiel, das sie trieben, am Ende selbst lachten. Im Grunde ist Voltaires Deismus nur die Theodicee seines Materialismus, er brauchte einen Gott, welcher die Körper so einzurichten wußte, daß jenes besondere Ding, das man Geist oder Seele nennt, überflüssig war. „Ich habe einen Mann gekannt", so schildert sich der fast Achtzigjährige in einem Briefe an die Marquise du Deffand, „der fest überzeugt war, daß nach dem Tode einer Biene ihr Summen nicht fortdauere. Er meinte mit Epikur und Lucrez, daß nichts lächerlicher sei, als ein unausgedehntes Wesen vorauszusetzen, das ein nichtausgedehntes regiere und noch dazu so schlecht. Er fügte hinzu, es sei äußerst ungereimt, Sterbliches mit Unsterblichem zu verbinden. Er sagte, unsere Em-

pfindungen seien eben so schwer zu begreifen, wie unsere Gedanken, und es sei der Natur oder dem Urheber der Natur nicht schwerer, einem zweibeinigen Thiere Vorstellungen zu geben als einem Wurm Empfindung. Er sagte, die Natur habe die Dinge so eingerichtet, daß wir mit dem Kopfe denken, wie wir mit den Füßen gehen. Er verglich uns mit einem musikalischen Instrument, das keinen Ton mehr giebt, wenn es zerbrochen ist. Er behauptet, es sei augenscheinlich, daß der Mensch, wie alle andern Thiere, wie die Pflanzen und vielleicht alle andern Wesen der Welt überhaupt, gemacht sei, um zu sein und nicht mehr zu sein. Seine Meinung war, daß diese Vorstellungsweise über alle Widerwärtigkeiten des Lebens tröste, weil diese vorgeblichen Widerwärtigkeiten unvermeidlich sind; auch pflegte dieser Mann, nachdem er so alt geworden, wie Demokrit, wie dieser über alles zu lachen." „Das ist", sagt Strauß treffend, „der echte uncostümirte Voltaire, das die Mischung von Pessimismus, Skepticismus und Ironie, welche das eigenthümliche Gepräge seines Geistes und Sinnes bildet." Im Uebrigen sind es die Interessen und Nützlichkeitsrücksichten, nach denen er bejaht und verneint. „Immer wieder dieser verwünschte Nutzen", bemerkt Strauß, „um dessen willen es unserm Philosophen nicht darauf ankommt, allen seinen Voraussetzungen zu widersprechen, seinen schönen Ausführungen gegen die Existenz eines Seelenwesens, gegen die Zweiheit der Substanzen im Menschen ins Gesicht zu schlagen."[1]

Aber es sind eben die Interessen, welche seit Bolingbroke die Aufklärung treiben, sie sind deren Schwäche und Stärke, denn auch die Affecte und Leidenschaften, der schlagfertige und glänzende Witz, der gesuchte und erreichte Effect, welche Voltaires Meisterschaft ausmachen, kommen aus dem lebhaften Gefühl, daß es sich, für oder

[1] François Marie Arouet (21. Nov. 1694—30. Mai 1778), genannt Voltaire (seit 1718), lebt in England 1726—1729, am Hofe Friedrichs II. 1750—1753, in Ferney 1758—1778. Seine philosophischen Schriften fallen in die Zeit nach der Rückkehr aus England, hauptsächlich in die letzte Periode von Ferney. Die frühsten sind die Briefe über England oder philosophische Briefe (1734) und der metaphysische Tractat geschrieben 1735, erschienen nach Voltaires Tode. Zu den späteren gehören das philosophische Wörterbuch (1764), der unwissende Philosoph (1766), Alles in Gott, Commentar zu Malebranche (1770), das Princip der Thätigkeit (1772), das Gastmahl beim Grafen Boulainvilliers (1767) und die theologische Polemik. Die beste Darstellung giebt Dav. Fr. Strauß' Voltaire, sechs Vorträge, 3. Aufl. 1872. Vgl. S. 250, S. 252 flg.

wider, um die Interessen der Zeit und des Tages handelt. Die Witterung hat sich geändert. Nach der nüchternen und trockenen Klarheit des lockeschen Sonnenscheins sammeln sich in der französischen Aufklärung die Gewitterwolken, aus denen Voltaires Funken sprühen und zuletzt im Weltsturm die Blitze der Revolution hervorbrechen.

II. Die Moralphilosophie.

1. Die englischen Moralisten.

In dem englischen Deismus fällt die Religion, nachdem sie ihre geschichtlichen Einkleidungen abgelegt, völlig zusammen mit der Moral, und hier vereinigen sich die Wege der englischen Deisten und Moralphilosophen, welche beide von Locke ausgehen. Dieser hatte die Aufgabe einer sensualistischen Sittenlehre gestellt und dazu zwei Ausgangspunkte geboten, den einen in seiner Lehre vom menschlichen Verstand und Willen, von der Erkenntniß und Freiheit, den andern in seiner Auffassung von dem rein natürlichen Verhältniß der Menschen; jener liegt innerhalb der Geistesentwicklung, dieser in dem menschlichen Naturzustande, welcher ihr vorausgeht; der erste entdeckt sich in unserer Einsicht und Erkenntniß, d. h. in gemachten Begriffen, der zweite in unseren Neigungen und Trieben, d. h. in natürlichen Empfindungen. Beide Standpunkte begründen eine natürliche Moral, aber der zweite stimmt mit der sensualistischen Richtung besser überein, indem er die Sittenlehre von dem natürlichen Willensvermögen ausgehen läßt, wie Locke die Erkenntnißlehre von dem Wahrnehmungsvermögen.

Ist der Wille determinirt durch die Vorstellungen, so folgt das richtige Wollen und Handeln aus dem richtigen Erkennen, und alle Freiheit besteht darin, daß wir die richtige Einsicht der falschen, die bessere der schlechteren vorziehen. Das freie und sittliche Handeln ist das vernunftgemäße, das der richtigen Erkenntniß conforme; gute Handlungen sind, praktisch genommen, wahre Sätze, schlechte und verkehrte das Gegentheil. Wenn wir Dinge und Menschen so behandeln, wie es die richtige Einsicht in deren Natur und Verhältniß mit sich bringt, so handeln wir richtig und gut. So fällt das sittliche Handeln zusammen mit dem vernunft- und naturgemäßen. Unsere höchste Vernunfteinsicht ist die Erkenntniß Gottes, aus der die Einsicht in unsere Abhängigkeit von und unsere Verpflichtung gegen Gott unmittelbar hervorgeht. Wir handeln im höchsten und umfassendsten

Sinne gut, wenn wir (dieser Erkenntniß gemäß handeln, d. h.) die religiösen Pflichten erfüllen. So fällt die Moral zusammen mit der natürlichen Religion und wird als solche behandelt. Das ist der Standpunkt, welchen Clarke und Wollaston vertreten.[1]

Locke hatte den menschlichen Naturzustand in einer Weise bestimmt, welche der des Hobbes entgegengesetzt war. Nach Hobbes sind die Menschen von Natur Feinde, beherrscht allein durch den Naturtrieb der Selbsterhaltung und Selbstliebe, ohne jedes Gegengewicht von innen heraus; nach Locke sind sie von Natur Brüder, welche mit der Selbstliebe auch das Gefühl der natürlichen Gleichheit und Zusammengehörigkeit haben. Dort ist die wechselseitige Grundneigung Antipathie, hier Sympathie; dort giebt es nur eigennützige, hier auch wohlwollende und sociale Neigungen, uns eingeboren, nicht als Maxime oder Grundsatz, sondern als Trieb und Instinct. Wie es zwei Wahrnehmungsvermögen giebt, Sensation und Reflexion, so giebt es zwei Grundtriebe, Selbstliebe und Wohlwollen, Egoismus und Sympathie. Jeder einzelne ist von Natur ein Individuum für sich und ein Glied der großen Menschenfamilie, jeder fühlt sich als beides, daher die beiden Grundrichtungen menschlicher Empfindung. Nichts ist gut als die Neigung, als die Art unserer Neigung, und da wir zwei verschiedenartige Grundneigungen haben, welche die Natur in jedem angelegt und vereinigt hat und nur die Unnatur trennt, so muß, was wir gut und sittlich nennen, in der Vereinigung beider, in der richtigen Art dieser Vereinigung enthalten sein, nicht in einer künstlichen, erst durch Bildung erworbenen, sondern in einer unwillkürlichen, welche die menschliche Natur selbst fordert und giebt. Wir haben einen natürlichen Sinn für die richtige Neigung: das ist der moralische Sinn. Unwillkürlich billigen wir die wohlwollenden, edelmüthigen, uneigennützigen Regungen und verwerfen deren Gegentheil: das ist das moralische Urtheil. Auf diese der innern Wahrnehmung unmittelbar einleuchtende Thatsache des moralischen Gefühls gründet sich der moralische Sensualismus in seinen beiden Entwicklungsformen. Da die Herrschaft der Selbstsucht ausgeschlossen ist, so kann die Vereinigung von Selbstliebe und Wohlwollen nur so bestimmt werden, daß entweder beide harmoniren und unsere Em-

[1] Samuel Clarke (1675—1729). A discourse concerning the being and attributes of God, the obligation of natural religion etc. London 1705—1706. William Wollaston (1659—1724). The religion of nature. London 1724.



pfindungs- und Handlungsweise gleichsam in deren richtiger Mitte steht, oder das Wohlwollen herrscht, das uneigennützige, uninteressirte Wohlwollen, die aufopferungsfreudige Hingebung. Im ersten Falle ist es die richtige Proportion unserer Grundtriebe, welche das sittliche Maß ausmacht, das ebenso unmittelbar gefällt als die schönen Verhältnisse der Körper und Töne, die Sittlichkeit wird zur Schönheit des Empfindens und Handelns, zur sittlichen Anmuth und Grazie, der moralische Sinn ordnet sich dem ästhetischen Gefühl unter, das moralische Urtheil dem Geschmack; wogegen im zweiten Falle erklärt wird, daß der natürliche und eigenthümliche Charakter menschlicher Tugend nicht ästhetischer, sondern rein moralischer Art ist. Beide Standpunkte berufen sich auf unsere elementare Empfindung, auf den angeborenen moralischen Sinn der menschlichen Natur, auch der zweite will sich sensualistisch erproben, durch die Erfahrung, daß von zwei wohlwollenden Handlungen, deren eine nicht ohne Selbstliebe geschieht, während die andere völlig uninteressirt ist, diese letztere dem einfachen und natürlichen Sinn unmittelbar besser gefällt. Den Standpunkt der ästhetischen Moral entwickelt Shaftesbury und löst daraus jene heitere, in der eigenen Tugend und dem Genuß der Sympathie vollkommen glückliche Gemüthsverfassung, die seinen Deismus bestimmt und ihm die Wahrheit der optimistischen Weltansicht ebenso einleuchtend darthut, als die Unwahrheit jeder abergläubisch befangenen, durch Fanatismus und Schwärmerei verdüsterten Religion.[1] Die Sittenlehre auf Grund des rein moralischen Gefühls giebt Hutcheson.[2] Diese ganze Entwicklung läuft Hobbes und seinem Materialismus zuwider.

2. Mandeville.

Indessen wirkt schon das Gegengewicht. Es ist leicht, die socialen Neigungen der Menschen auf deren Selbstliebe zurückzuführen, die Wohlfahrt der Gesellschaft auf den Antagonismus der Interessen, diesen auf den Eigennutz der Individuen. Jetzt gilt der Egoismus

---

[1] Anthony Ashley Cooper Lord Shaftesbury (1670—1713). Seine erste Schrift über Verdienst und Tugend, die schon seinen Standpunkt enthält, gab Toland heraus (1699). Die Sammlung seiner Aufsätze sind die berühmten Characteristics of men, manners, opinions, times. 3 vol. 1711. — [2] Francis Hutcheson (1694—1747). Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, 1720. Essay on the nature of passions and affections, 1728. A system of moral philosophy. 2 vol. (op. post.).



als die einzige Triebfeder der menschlichen Natur und Gesellschaft, auch ist kein Grund darüber elegisch zu klagen, im Gegentheil, es ist gut, daß es so ist, diese Triebfeder ist als die natürlichste auch die wohlthätigste, denn sie bringt die menschlichen Kräfte in Bewegung und Wetteifer, während das ungemischte Wohlwollen, um keinem wehe zu thun, die Hände in den Schooß legt und verhungert. Bolingbroke nannte die deistischen Freidenker eine Pest der Gesellschaft. Aehnlich verhält sich Mandeville zu den Moralisten, er findet sie gemeinschädlich und setzt der Tugendlehre Shaftesburys seine „Bienenfabel" entgegen, welche mit den Lastern der einzelnen das Gemeinwesen floriren und durch die Tugenden aller verkümmern läßt. Hier ist der Uebergang zum französischen Sensualismus auf dem Gebiete der Moral. Wenn wir von der englischen zur französischen Aufklärung auf dem Wege der Deisten fortschreiten, so treffen wir auf der Grenzlinie Bolingbroke, einen Engländer, den sein Exil in Frankreich ansiedelt; wenn wir dasselbe Ziel im Wege der Moralisten suchen, so erscheint Mandeville auf der Grenze, ein (in Holland) geborener Franzose, welcher sich in England einbürgert. Der nächste Schritt über ihn hinaus führt nach Frankreich.[1]

3. Helvetius.

Die Sensation als Princip aller Erkenntniß, der Egoismus als Princip aller Moral: diese beiden Sätze fordern sich gegenseitig und tragen gemeinsam den französischen Sensualismus.

Die Selbstliebe macht die geselligen Neigungen, die sociale Welt und deren Wohlstand, das völlig uneigennützige Wohlwollen macht nichts, es ist der Tod alles Wetteifers und damit der Tod aller Thätigkeit überhaupt, eine Lebensverödung, ebenso langweilig und uninteressant als uninteressirt. Es wird jetzt nicht schwer sein zu zeigen, daß die Selbstliebe auch die Springfeder des Geistes ist; sie ist das rührige und treibende, das immer reizende und wirksame Princip, das mit dem geselligen auch das geistige Leben und dessen Wohlstand erzeugt, sie macht nicht bloß die Gesellschaft reich, sondern auch die Individuen geistreich. Denn was ist der Geist anders als die Gesellschaft unserer Vorstellungen? Wenn wir nur wenige Ideen und immer dieselben haben, so ist das geistige Leben arm, dürftig, langweilig, wir lang-

[1] Bernard de Mandeville, geb. 1670. The fable of the bees or private vices public benefits with an essay etc. London 1723. Die erste Ausgabe, die kein Aufsehen erregte, erschien als kleines Gedicht auf einem Flugblatt 1714.



weilen uns und andere. Das ist ein elender unerträglicher Zustand, um so peinlicher, je energischer sich das Selbstgefühl regt und die Selbstliebe treibt. Hat diese Feder ihre Spannkraft verloren, so steht das Räderwerk des Geistes still. Um sich nicht zu langweilen, ist das einzige Mittel, die Vorstellungen zu vermehren, neue zu erfinden, originelle zu machen, Einfälle zu haben, solche, welche uns und andere interessiren. Wenn man nicht interessirt ist, kann man nicht interessant sein. So ist es die Selbstliebe, welche uns nicht bloß social, sondern auch spirituell macht, sie erzeugt den Effect, den die Franzosen «esprit» nennen und den als solchen Helvetius der Welt erklärt hat. Er hatte damit wirklich, wie damals eine Französin von ihm sagte, das Geheimniß seiner Zeit ausgesprochen. Gleichzeitig mit Helvetius' Schrift „vom Geist" erschien Condillacs „Abhandlung von den Sensationen". Wie Voltaire zu Bolingbroke steht, ähnlich verhält sich Helvetius zu Mandeville.[1]

Wir stehen am Ausgangspunkte des französischen Sensualismus, welcher, wie schon gezeigt, in die Heerstraße der Materialisten einlenkt. Hobbes lebt wieder auf gegen Locke.

III. J. J. Rousseau.

Aber auch in der französischen Aufklärung sollte die Gegenwirkung nicht ausbleiben, welche den moralischen Sensualismus wieder erhob und an Voltaire, Helvetius, den Encyklopädisten und Holbachianern rächte; sie kam von einem Manne, den die Bewegung der Philosophie auf seiner Lebensfahrt ergriffen, welche ihn mit Condillac und Diderot zusammengeführt, dann isolirt und vereinsamt hatte, und dem mitten in dem materialistischen Denken und Treiben des Zeitalters wie eine Mission die Aufgabe zufiel, in Frankreich der Idealist des Sensualismus zu werden. Er wurde es dadurch auch für die Welt. Dieser Mann, einzig und unvergleichlich in seiner Art, ist J. J. Rousseau, der geborene Gegner Voltaires und der Materialisten. Was Locke von Natur und Staat, von der naturgemäßen Entwicklung und Erziehung des Menschen, was der Deismus von der Religion, so alt wie die Schöpfung, was die Moralphilosophie von der Tugend der Sympathie als dem Grundzuge des Herzens gelehrt hatten: das alles gestaltete sich in dem einsiedlerischen Rousseau zu Idealen,

[1] Claude Adrien Helvetius (1715—1771). Sein Hauptwerk De l'esprit erschien zu Paris 1754.

denen er träumerisch nachhing, die er sich ausdichtete in schneidendem Contraste zu der verirrten, von der Natur abgefallenen, durch Bildung verdorbenen Welt, welche er vor sich sah und welcher er seine Naturideale, seine idyllische Welt verkündete wie das verlorene Paradies. Sein Wort, ergriffen und feurig wie seine von der Phantasie inspirirte Empfindung, schneidend und scharf wie jener Contrast, der ihn verdüsterte und hob, traf die Herzen der Welt und zündete. Es hieße zu wenig sagen, wenn man in Rousseau nur einen Deisten und Moralphilosophen sehen wollte, der den englischen Sensualismus gerade in den Punkten, worin die französische Aufklärung abgewichen war, wieder auffaßte und zur Geltung brachte. Damit würde seine Eigenart, die Neuheit und der Zauber seiner Darstellung, seine Macht über das Zeitalter nicht erklärt sein. Er war ein Naturdichter, den die Philosophie zu sich rief, nicht einer jener lehrhaften Poeten, deren es in jenem Zeitalter viele gab, die ein philosophisches Thema in Versen vortrugen; er war ein Dichter durch die Gewalt und Leidenschaft seiner Empfindung, durch die Art, wie er die Natur genoß und entbehrte, wie er nach Freundschaft und Liebe dürstete, als ob sie die tiefsten Bedürfnisse des menschlichen Lebens und ihre Befriedigungen die Lösung des Welträthsels, als ob in der Seelenharmonie die Weltharmonie erfüllt wäre. „Todte Gruppen sind wir, wenn wir hassen, Götter, wenn wir liebend uns umfassen, lechzen nach dem süßen Fesselzwang": diese Worte unseres Schiller (aus seiner von dem Genfer Philosophen ergriffenen Jugendzeit) sagen, wie Rousseau empfand und unter seinem Einflusse die Welt. Es giebt Empfindungen und Gemüthsbewegungen in der menschlichen Natur, welche die Theorie der Materialisten nicht verstehen kann und darum verneinen oder für illusorisch erklären muß und die doch sind und sich nicht wegreden lassen; diese von der materialistischen Aufklärung der damaligen Welt unverstandene und verleugnete Menschennatur brach in Rousseau durch und machte sich Luft mit empörter Gewalt wie nach einer langen Unterdrückung, sie kam nicht aus dem Studierzimmer in der Form der Abhandlung und Theorie, welche ihre Argumente vorbringt, sondern wie ein neuer Glaube, dessen letztes und unumstößliches Wort heißt: ich bin es selbst! Daher war auch Rousseaus letztes Wort er selbst, seine eigene Person, sein Leben, seine Selbstbekenntnisse, deren Glaube und Thema war: „so wie ich hat noch niemand empfunden!" Ich habe es hier nicht mit einer Analyse seiner Gemüthsverfassung und

seines Charakters zu thun, welche eine der lehrreichsten und schwierigsten Aufgaben enthält und, soviel ich sehe, noch nicht geleistet ist, sondern bloß mit seinem Standpunkte. Es war in dem Manne, den eine elende Erziehung und abenteuerliche Schicksale früh in die Irre getrieben hatten, vieles von Grund aus verdorben, es war viel Selbsttäuschung in seinem persönlichen Tugendgefühl, selbst in der Scham, womit er seine Sünden bekannte. Aber seine Empfindung der moralischen Natur war echt und originell, sonst wäre er auch nie der gewaltige und weltbewegende Schriftsteller geworden. Daß er die Natur kindlich empfindet, wie eine Mutter, an deren Herz er sich flüchtet, unter deren Schutz er sich wohl fühlt, wie ein Geretteter, wie ein Verfolgter im unnahbaren Asyl, das macht den Grund auch seines Glaubens, welcher sich im „Bekenntniß des savoischen Geistlichen" Religion nannte und der Zeitaufklärung ebenso thöricht als der Mutter Kirche frevelhaft und gefährlich erscheinen mußte. Auch ist dieses Bekenntniß gegen die positive Religion wirksamer gewesen, als die ganze materialistische Aufklärung, weil es Gläubige machte. Die Kirche verträgt weit eher, daß man Gott leugnet, als daß man an ihn glaubt als den Vater der Welt, aber der Kirche das Mutterrecht auf den Menschen bestreitet und es überträgt auf die Natur. Dieser Mutter die abtrünnigen Kinder zurückzuführen, war der Grundgedanke seiner Erziehungslehre, welche Rousseau in seinem «Émile» wie einen Roman gab[1], worin er sich als Erzieher erlebte, wie er sich in der Phantasie das Idyll vom Genfer See schuf, worin er das Glück der Liebe und Freundschaft genoß, das ihm die Wirklichkeit versagte. Aus den Menschenkindern der Mutter Natur Bürger eines Staats zu machen, war die Aufgabe und der Grundgedanke seiner Staatslehre. Durch einen neuen Staat und eine neue Erziehung sollte jener Gegensatz von Natur und Cultur wieder ausgeglichen und gelöst werden, den er auf die Tagesordnung gebracht und mit dessen greller Erleuchtung er seine Laufbahn begonnen hatte. Die Interessen, welche in Rousseau ihren Wortführer gefunden, sind erfüllt von Groll über die Welt, und weit mehr als bei den andern Schriftstellern der Zeit, welche von den Interessen der Aufklärung bewegt sind, fühlt man in der Feuerkraft seiner Worte, was er selbst prophetisch voraussah: daß das große Gewitter der Welt im Anzuge ist und nahe dem Ausbruch.[2]

[1] S. oben S. 440 flg.

[2] Jean Jacques Rousseau (28. Juni 1712—4. Juli 1778). Seine öffentliche literarische Wirksamkeit fällt in die Jahre von 1750—62, davon ist die frucht-

Mit Hume und Rousseau stehen wir auf dem unmittelbaren Uebergange zu Kant.

---

barste Zeit, worin die drei Hauptwerke verfaßt werden und erscheinen, Rousseaus Aufenthalt in der Hermitage und Montmorency (1756—57—62). Seine glücklichsten Jugendjahre, die auch die philosophischen Studien in sich begreifen, verlebt er in Chambéry und dem benachbarten Les Charmettes (1732—40). Die beiden ersten Abhandlungen waren Gelegenheitsschriften, veranlaßt durch Preisfragen der Akademie von Dijon über den Einfluß der Wissenschaften und Künste auf die Veredelung der Sitten und über die Ursachen der menschlichen Ungleichheit. Die Akademie hatte gefragt, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen habe, die Sitten zu veredeln? Rousseau frug, ob der Fortschritt der Wissenschaften dazu beigetragen habe, die Sitten zu veredeln oder zu verderben? Die Schrift wurde mit dem Preise gekrönt (1751) und erregte das Aufsehen der Welt. Die zweite (nicht gekrönte) erschien 1754. In der Hermitage schrieb er „La nouvelle Héloise", das Buch erschien 1761 und machte eine ungeheure Wirkung, dann folgte der „Contrat social", zwei Monate später der „Émile" (1762), nach der Ansicht Rousseaus sein bestes Buch. Die öffentlichen Autoritäten waren anderer Meinung. Das Parlament decretirte einen Verhaftbefehl gegen den Autor (9. Juni 1762), der Erzbischof von Paris schleuderte dagegen einen Hirtenbrief, die Genfer Behörden ließen die Schrift verbrennen. Vor seiner literarischen Periode lagen die Wanderjahre des Irrfahrers (1727 bis 40), jetzt folgten die Wanderjahre des Flüchtlings, verdüstert durch zunehmenden Argwohn, der in allen Verfolgungen Privatcomplote sah. Er flüchtete aus dem Canton Waadt (Yverdon) nach Neufchatel (Moitiers-Travers 1762—65), auf die Petersinsel im Bieler See, nach Biel, zuletzt nach England, wo ihm David Hume ein Asyl bereitete. Hier lebt er einige Monate zu Wooton in der Grafschaft Derby (1766). Nach weniger Zeit zerfällt er aus ungerechtem Verdacht mit Hume, er kehrt nach Frankreich zurück (Mai 1767), lebt als Flüchtling unter fremden Namen im Schloß Trye, einer Besitzung des Prinzen Conti, seit 1770 in Paris, die letzten Monate in dem Girardinischen Schloß Ermenonville, wo er den 4. Juli 1778 stirbt. In England beginnt er seine „Confessions" und vollendet sie vor seiner Rückkehr nach Paris (1770), sie reichen bis zum Jahre 1765 und setzen sich fort in den „Rêveries du promeneur solitaire" und „Rousseau juge de Jean Jacques". Sein Gemüth war völlig verdüstert, seine häuslichen Verhältnisse elend zerrüttet, er hatte den Einfall, sein letztes Selbstbekenntniß auf dem Altar von Notre-Dame niederzulegen. Daß er sich selbst getödtet, ist eine Sage, die Frau von Staël zehn Jahre nach seinem Tode aufgebracht hat. (Vgl. J. J. Rousseaus Leben von Theodor Vogt. Wien 1870.)

Schluß.

I. Erfahrungsphilosophie und Glaubensphilosophie.

Hamann und Jacobi.

Wir sind am Ziel. Die Erfahrungsphilosophie hat in Hume den Lauf vollendet, welchen sie mit Bacon begonnen hatte. Ihre Richtungen waren durch zwei Aufgaben bestimmt. Zuerst mußte die Erfahrung als das einzige Mittel und Werkzeug fruchtbarer Welterkenntniß gefordert werden in Absicht auf die großen Bildungszwecke der Menschheit. Diese Forderung erhob Bacon mit der Macht und Geltung eines neuen Culturprincips. Ihm galt die Welt als Object, die geforderte Erfahrung als dessen Abbild. Die zweite Aufgabe will, daß die Erfahrung erklärt wird. Jetzt gilt die Erfahrung als Object, die Erfahrungsphilosophie als dessen Abbild; jetzt soll sich diese zu jener verhalten, wie die Theorie zum Vorgang, die Erklärung zur Thatsache, die Copie zum Original. Mit dieser Wendung wird die Erfahrungsphilosophie zur Erkenntnißtheorie und damit ihrem ganzen Umfange nach zur menschlichen Geisteslehre.

Vergleichen wir die sensualistische Erkenntnißtheorie seit Locke mit der natürlichen Erfahrung selbst, wie sie geht und steht, als ob diese der lebendige Mensch, jene die Büsten wären, welche sie abformen, so erscheint uns Humes Lehre als das ähnlichste Abbild, denn sie erklärt das gewöhnliche Bewußtsein, wie es leibt und lebt, und zeigt, wie daraus die sogenannte Erkenntniß hervorgeht.

Der Glaube ist nach Hume die Wurzel alles Erkennens. Es giebt von dem Dasein der Dinge keine andere Gewißheit, als diesen Glauben, der eines ist mit der lebendigsten Vorstellung. Hier ist der Punkt, in dem die deutschen Glaubensphilosophen Hamann und Fr. H. Jacobi auf Hume hinweisen und mit ihm gemeinschaftliche Sache machen gegen alle dogmatischen Erkenntnißsysteme, gleichviel aus welchem Stoff sie fabricirt sind, ob aus dem der Wahrnehmungen oder der Verstandesbegriffe. Nur daß Humes Glaube das Werk unserer Einbildung ist, der hamann-jacobische dagegen das göttlicher Offenbarung.

II. Erfahrungsphilosophie und natürliche Erfahrung.

Die schottische Schule.

Vergleichen wir Humes Glaubenslehre mit dem gewöhnlichen Bewußtsein selbst, dessen Conterfei sie sein will, so springt eine Differenz hervor, eine Unähnlichkeit in den Grundzügen. Dort gilt als Täuschung, was hier als die sicherste Gewißheit feststeht: die Ueberzeugung von dem Dasein der Geister und Körper, der Personen und Dinge. So wenig diese Ueberzeugung bewiesen werden kann, so wenig soll sie bezweifelt werden dürfen, oder die Erfahrungsphilosophie geräth in Zwiespalt mit den Grundlagen der natürlichen Erfahrung. Daher nehme sie das natürliche Bewußtsein mit seinen Grundüberzeugungen nicht bloß zum Object, welches sie erklärt, sondern zur alleinigen und unwidersprechlichen Richtschnur ihres Verfahrens; nicht Vorstellungen oder Ideen, sondern Ueberzeugungen sind die Urthatsachen des menschlichen Geistes, ohne welche der Verstand ins Bodenlose sinkt, und die kein Skepticismus dem menschlichen Bewußtsein ausredet. Werden jene Ueberzeugungen erst abgeleitet aus Ideen, so ist die nothwendige Folge, daß sie als Producte der Einbildung erscheinen und dem Skepticismus verfallen. Das einfache, natürliche Bewußtsein glaubt an die Natur, an die Existenz der Dinge, der geistigen und körperlichen, an das Vorhandensein sowohl der wahrnehmenden Subjecte als der Empfindungsobjecte, und es wird dem Skepticismus nie glauben, daß dieser Glaube Täuschung sei, wenn auch eine noch so unwillkürliche. Hat nun die Erfahrungsphilosophie keine andere Aufgabe, als dieses natürliche Bewußtsein zu erklären, und soll die Probe ihrer Rechnung darin bestehen, daß ihr Resultat dem Inhalte des natürlichen Bewußtseins gleichkommt, so wird man finden, daß Humes Rechnung nicht stimmt, daß sich dieser Skepticismus irgendwo verrechnet haben müsse, daß sein folgenschwerer Irrthum geschehen sei, sobald die natürliche Weltansicht für ein Machwerk der Einbildung gelte, daß dieser Irrthum geschehen müsse, sobald in der Untersuchung des menschlichen Geistes ausgegangen werde von unverbundenen Vorstellungen als dem ursprünglich Gegebenen. Darin liege das πρῶτον ψεῦδος, das Berkeley und Hume in die Irre geführt habe! Die Grundlagen unserer natürlichen Weltansicht, diese Urthatsachen des menschlichen Geistes, gelten für unsere Compositionen, für Machwerke der Einbildung, und was erst durch künstliche Analyse und Absonderung gefunden werde,

die Einzelvorstellungen, nehme man für das ursprünglich Gegebene. Als ob die natürliche Körperwelt im Laboratorium des Chemikers und die natürliche Vorstellungswelt vom Organon der Logik gemacht wäre! Berkeley und Hume haben die natürlichen Verhältnisse des menschlichen Geistes umgekehrt, die Wiederumkehrung dieser Lehren stellt das richtige Verhältniß wieder her und giebt sich als solide Erfahrungsphilosophie, welche das gewöhnliche Bewußtsein, die natürliche und gemeingültige Weltansicht zu ihrer Richtschnur nimmt und unter dieser Voraussetzung den menschlichen Geist untersucht. Es ist die Philosophie des gemeingültigen Verstandes, «common sense», welche in Abhängigkeit von Hume und im Widerstreit mit ihm seine Landsleute eingeführt haben: die schottische Schule von Th. Reid bis W. Hamilton, welche durch Th. Reid und D. Stewart, ihre beiden Hauptvertreter, auf die französische Philosophie dieses Jahrhunderts gewirkt und hier besonders in Royer Collard und Th. Jouffroy eifrige Nachfolger gefunden hat. Es ist die Schule der empirischen Psychologen im Gegensatz zu den Materialisten.

Als fundamentale Gewißheit galt bei Descartes die Realität des denkenden Subjects, bei Bacon die der Erfahrungsobjecte; Hume verhält sich zu beiden Ausnahmen gleichmäßig verneinend, die schottische Schule verhält sich zu beiden gleichmäßig bejahend, denn sie gelten ihr als Urthatsachen des natürlichen Bewußtseins. Deshalb neutralisiren sich hier, in dieser Erfahrungsphilosophie mit abgestumpftem Skepticismus, die beiden großen Gegensätze des Rationalismus und Empirismus, und es entsteht eine eklektische Richtung, welche sich besonders in Frankreich durch V. Cousin hervorgethan hat.

III. Erfahrungsphilosophie und kritische Philosophie.

Hume und Kant.

Die schottische Schule tadelt an Hume, daß er die Thatsache der natürlichen Erfahrung statt vorauszusetzen ableite und dadurch zu einem Ergebnisse geführt werde, welches die Objectivität und Nothwendigkeit der Erkenntniß bestreite; sie will die Anfechtungen des Skepticismus los werden, indem sie die Grundlagen der menschlichen Erkenntniß außer Frage setzt. Wenn man sie zum Probleme mache, so werden sie problematisch. Das aber heißt das Erkenntnißproblem nicht lösen, sondern verneinen und das Kind mit dem Bade aus-

schütten; auf diese Weise kommt man nicht über Hume hinaus, sondern kehrt auf einen Standpunkt zurück, der aller erkenntnißtheoretischen Untersuchung vorausgeht.

Das Problem steht fest. Die Thatsache der Erfahrung will erklärt, d. h. abgeleitet werden; man will wissen, wie sie entsteht. Daß Hume dieser Entstehung nachging und die psychologische Werkstätte zu erleuchten suchte, in der sie entsteht, giebt seinen Untersuchungen ihren dauernden Werth und erhebt sie unter die verdienstvollsten Leistungen in der Geschichte der Erkenntnißtheorie. Die Frage ist nur, ob seine Erklärung richtig war? Daß sie skeptisch ausfällt, ist allerdings ein Zeichen der Nichtübereinstimmung mit der Thatsache der natürlichen Erfahrung, welches die Schotten mit Recht bedenklich gemacht hat.

Hume erklärt die Erfahrungserkenntniß aus jenem Glauben an die nothwendige Verknüpfung der Vorstellungen, den die Einbildung macht vermöge der Gewohnheit, welche selbst nichts anderes ist als eine oft wiederholte Erfahrung. So ist es die Erfahrung, welche die Erfahrung macht; so wird vorausgesetzt, was erklärt werden soll, und die humesche Erklärung bewegt sich in jenem augenscheinlichen Cirkel, den schon die alten Skeptiker bemerkt und unter den Tropen, welche sie den dogmatischen Philosophen entgegenhielten, als den „Diallelos" bezeichnet haben. Wenn die Schotten die Thatsache der Erfahrung als etwas ursprünglich Gegebenes setzen, so thun sie mit Bewußtsein, was Hume that, ohne es zu wollen, und im Grunde wiederholen sie Hume, ohne es zu wissen.

Hume hat also die Erfahrung nicht erklärt, er hat dieses Problem nicht gelöst, sondern nur verdeutlicht, aber so verdeutlicht, daß nach ihm kein selbständiger Denker dagegen blind sein konnte; er mußte sehen, daß dieses Problem im Vordergrunde aller übrigen stand, und daß auf dem Wege, den Hume gegangen war, und den die Erfahrungsphilosophie ihm vorgeschrieben hatte, das Ziel der Lösung verfehlt wurde. Die Erfahrung, welche Bacon zum Instrument der Philosophie gemacht hatte, war seit Locke deren Object, dessen Erklärung in erste Frage kam, aber immer wieder wurde die Erfahrung so erklärt, daß sie im Grunde schon feststand. Denn der Causalzusammenhang der Erscheinungen galt bei Locke als eine Thatsache der Wahrnehmung, bei Berkeley als eine Thatsache göttlicher Wirksamkeit, bei Hume als eine oft wiederholte Erfahrung. Locke wollte Sensualist sein; sein Fehler war, daß er es nicht genug war: diesen Fehler entdeckte Ber-

keley. Berkeley wollte Idealist sein; sein Fehler war, daß er es nicht vollständig war, sondern die Vorstellungswelt mit einem Schlage realisiren wollte durch die unergründliche Wirksamkeit Gottes: diesen Fehler sah Hume. Hume wollte Skeptiker sein, aber er war nicht skeptisch genug, denn in der gewohnten Succession der Wahrnehmungen, welche er unbesehen annahm, lag schon die ganze Erfahrung und die Causalität.

Wer diesen Fehler Humes entdeckt und das Problem festhält, muß einen anderen Weg suchen, einen neuen Ausgangspunkt nehmen, der nicht mehr innerhalb der Erfahrungsphilosophie liegt, und eine jener Wendungen machen, die Epochen sind. Diese Epoche macht ein deutscher Philosoph, J. Kant, in seinen Voreltern ein Landsmann Humes. Zum erstenmal in der Philosophie wird ohne jedes Vorurtheil die Frage gestellt: wie entsteht die Erfahrung? Die Factoren, welche sie bilden, können nicht selbst schon Erfahrung sein. Woher die Succession der Wahrnehmungen?

Die Wendung Kants ist im Grunde eine sehr einfache: er verhält sich zur Erfahrung genau so, wie sich Bacon zur Natur verhalten hatte, er will die Thatsache der Erfahrung so erklären, wie Bacon die Thatsachen der Natur erklärt wissen wollte. Eine Thatsache erklären heißt unter allen Umständen, die Bedingungen darthun, unter denen sie stattfindet, aus denen sie folgt; diese Bedingungen müssen unter allen Umständen der Thatsache vorausgehen und vor derselben gesucht werden. Kant sucht die Bedingungen unserer empirischen Erkenntniß nicht über derselben, wie die deutschen Metaphysiker, nicht in ihr, wie die englischen Sensualisten, sondern vor ihr; weder setzt er mit jenen die Erkenntniß in angeborenen Ideen voraus, noch mit diesen die Erfahrung in sinnlichen Eindrücken und deren Verknüpfung. Er analysirt die Thatsache der Erfahrung, wie Bacon die Erscheinungen der Natur; wie dieser die Naturkräfte suchte, welche die Dinge bewirken, so sucht Kant die Vernunftkräfte, welche die Erfahrung machen. Den Inbegriff dieser Bedingungen, welche der Erfahrung als «fons emanationis» vorausgehen, nannte er „reine Vernunft". Eine Thatsache als gegeben annehmen, dieselbe empfangen und betrachten als fertiges Object, sich das Object als solches beschreiben oder erzählen lassen, ohne sich um seinen Ursprung zu kümmern, heißt in allen Fällen, sich dogmatisch verhalten, gleichviel was die Thatsache ist, ob ein Werk der Natur oder des menschlichen Geistes. Die Frage

nach dem Ursprung der Thatsachen, nach der Entstehung des Werkes ist kritisch, ob dieses Werk ein organischer Körper, ein Buch oder sonst ein Gebilde der Kunst ist. Diese Frage, gerichtet auf die Thatsache der Erfahrung und der Erkenntniß überhaupt, dieses Werk der menschlichen Vernunft, ist das Problem der kritischen Philosophie, die Kant begründet. Bacon frug: wie und wodurch sind die Naturerscheinungen möglich? Er erwartet die Antwort von der Physik nach empirischer Methode. Kant frägt: wie und wodurch ist Physik möglich, Mathematik und Erfahrung? Er giebt die Antwort in der „Kritik der reinen Vernunft", dem Organon einer neuen Philosophie.

Als er das schwierige Werk, das dem ersten Beurtheiler als eine Erneuerung des berkeleyschen Idealismus erschienen war, in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" erläuterte, sagte Kant, daß vielmehr David Hume derjenige gewesen sei, welcher ihn vor vielen Jahren zuerst aus dem dogmatischen Schlummer erweckt und seinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gegeben habe.

Eingedenk des Mannes, der die Erfahrungsphilosophie begründet hatte, und von dem auch Hume herkam, setzte Kant ein Wort Bacons aus der Vorrede zum neuen Organon über den Eingang seines Hauptwerks: „Wir schweigen von uns selbst. Aber von der Sache, um die es sich handelt, verlangen wir, daß sie die Menschen nicht für eine bloße Meinung, sondern für ein nothwendiges Werk ansehen und überzeugt sein mögen, daß wir nicht für irgend eine Schule oder eine beliebige Ansicht, sondern für den Nutzen und die Größe der Menschheit neue Grundlagen suchen. So mögen sie um ihres eigenen Nutzens willen das Beste aller bedenken und selbst daran theilnehmen. Sie mögen voller Hoffnung in die Zukunft blicken und nicht fürchten, daß die Erneuerung, welche wir unternehmen, grenzenlos und übermenschlich sei. Sie sollen dieses Werk begreifen, denn es ist in Wahrheit das Ende und die rechtmäßige Grenze unendlichen Irrthums."

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.











89094349156
B89094349156A